85

مجلة فصلية تصدرها وزارة الثقافة المغربية

نونبر 2008 - 20 درهما

المناهل

تفاعلات فكرية

حول الأندلس

مقاربات لغوية

في الرحلة

مواقف وجودية

قراءات

Al Manahil - Issn : 0851/0253 - Dépôt légal : 1974/6 - Novembre 2008 - Prix : 20 Dh

85



مجلة فصلية تصدرها وزارة الثقافة المغربية

تصفيف وسحب : مطبعة دار المناهل.
الإيداع القانوني : 1974/6
ردمك : 0851-025

المراسلة :
مجلة المناهل : وزارة الثقافة
1، زنقة غاندي - الرباط
الهاتف : 90 40 27 -91 40 27 37 05 212+
الفاكس : 93 2740 37 05 212+
البريد الإلكتروني:
revuemanahil@minculture.gov.ma

- تفاعلات فكرية
- حول الأندلس
- مقاربات لغوية
- في الرحلة
- مواقف وجودية
- قراءات



تــقــديــم

نعتذر للقراء الكرام عن تأخر صدور "**المناهل**" لإكراهات، خارج إرادتنا، ويسرنا، ونفس الآن، أن نقدم لهم العدد الخامس والثمانين (85) الذي ساهم فيه أساتذة جامعيون من كليات آداب الرباط والقنيطرة ووهران ووجدة وفاس والجديدة... بأبحاث ومقاربات وقراءات تعكس الأسئلة المعرفية والمنهجية والإبستمولوجية التي تحظى باهتمامهم.

وقد تضمن هذا العدد محاور عدة كما يلي: محور أول حول: (تفاعلات فكرية) أبرز فيه كمال عبد اللطيف بدقة في دراسته (عقلانيات الفكر النهضوي العربي) النزعات العقلانية وحصيلة التنوير في الفكر العربي المعاصر، في مختلف تجلياتها وتقاطعاتها ولويناتها عند العروي والجابري وأركون وجعيط...، كما قدم أحمد السعيدي في مقاربته (ابن خلدون في سوس: التلقي والتأثير) الحضور الخلدوني معرفيا ومنهجيا، بنسب متفاوتة لدى كتاب وباحثين من سوس.

يتفرع المحور الثاني إلى عدة بحوث، يدور الأول منها لأحمد عزاوي حول الجهاد المغربي في الأندلس، في العصر المريني، في سبعينيات القرن السابع.

ويتطرق البحث الثاني لعبد القادر بوباية إلى تقديم مخطوط (تاريخ الأندلس) لمؤلف مجهول، مبرزا مصادره ودرجة توثيقه، متحدثا عن قسميْه الرئيسيين، حول جغرافية الأندلس وعن تاريخها إلى وفاة الأمير محمد بن محمد يوسف بن نصر.

أما المادة الثالثة في هذا المحور فهي قراءة من طرف محمد القاضي لكتاب (النظام العسكري بالأندلس في عصر الخلافة وملوك الطوائف) لمحمد حناوي الذي تناول أصول الجند، وأعطياته، وأساليب القتال وصناعة الأسلحة في القرن الرابع الهجري.

في المحور الثالث (مقاربات لغوية)، تناول سعيد كفايتي (المعاجم العبرية القديمة ما بين القرنين 9م و12م)، انطلاقا من مرحلة الإرهاصات الأولية فمرحلة الرسائل والجوامع إلى مرحلة الصناعة المعجمية، من خلال حفريات تاريخية ولغوية.

في نفس المحور قدم أحمد جوهري دراسة (البيان والتواصل، من المعلومة إلى إنجاز الثقافة) محللاً الدليل لغويا وإشارياً وتصويرياً عبر أسئلة لسانية وأنتروبولوجية، موضحا العلاقة الوثيقة بين البنية الكبرى والبنية الصغرى للنشاط اللساني.

في المحور الرابع الخاص بالرحلة، أبرز الحسن شاهدي العنصر الفهرسي باعتباره مكونا أساسيا من مكونات النص الرحلي، كما كتب محمد الحجوي دراسة حول الأهداف الدينية والعلمية لرحلة علماء الغرب الإسلامي إلى المشرق، في إطار تفاعل ثقافي واستنبات أفكار جديدة في أقطار المغرب العربي.

في المحور الخامس، لم يقف اوبلوهو في دراسة (الموت في فلسفة ابن سبعين) عند التفسيرين النفسي والاجتماعي لانتحار ابن سبعين (المفترض)، بل اعتبره جزءا من فلسفته ونظرته إلى الوجود ورغبته في اقتحام مقام الألوهية.

ويندرج بحث محمد الصوصي العلوي (محنة الفقيه عبد السلام جسوس في سياق علاقة الفقيه بالسلطة في التاريخ العربي الإسلامي)، في صلب تجربة دينية ملتزمة حتى الاغتيال، في إطار الفتوى المنوطة بالعلماء في مسألة تمليك الحراطين

في عهد المولى إسماعيل، وهي تتعلق أساسا بحرية الرأي وبكرامة الإنسان.

في المحور السادس، باب قراءات تم تناول كتابين لمحمد الشريف، الأول من تأليفه يحمل عنوان: (سبتة الإسلامية: دراسات في تاريخها الاقتصادي والاجتماعي، عصر الموحدين والمرينيين) تقديم سلوى الزاهري، والثاني تحت عنوان: (ملاحظات حول تاريخ اليهود في سبتة)، من ترجمته وتأليف انريكي كوزاليس كرافيطو، وتقديم إبرهيم القادري بوتشيش.

الكتاب الأول يضم مبحثين يتناولان بالتتابع القاعدة الاقتصادية والبنيتين السكانية والاجتماعية لسبتة في العصر الوسيط، بينما يدور المبحث الثاني المترجم حول خمسة فصول: سبتة الأسطورية، وفي عهد الأدراسة والمرابطين والموحدين والمرينيين، ثم الفصل الخامس المتعلق باليهود في سبتة البرتغالية.

لا يسع مجلة "**المناهل**" إلا أن تجزي خالص شكرها للأساتذة الباحثين المساهمين في هذا العدد، موضحة أن ما تقدمه من مباحث ومقاربات... تمثل جزءا من عطاءات النخبة المثقفة المغربية، في رحلتها نحو معرفة أعمق وأدق وأشمل بتاريخنا وفكرنا وأدبنا.

المناهل

تفاعلات فكرية



عقلانيات الفكر العربي النهضوي

كمال عبد اللطيف*

«نقول ونكرّر منذ عقود أن الفكر الذي ورثناه عن السلف -يسميه البعض التراث- يدور كله حول العقل. ونعطي على ذلك أدلة كثيرة بعضها ضعيف وبعضها وجيه مقنع. ونقف عند هذا الحد لأننا دائما في حالة مناظرة. لا نعتبر إلا ما يدّعيه الخصم، فنواجه الحجة بالحجة، أي قولاً بقول، كلاماً بكلام، إحالة بإحالة. لكن عندما نلتفت إلى حياتنا اليومية - وهذا لا يحصل إلا نادراً- نلاحظ بدون عناء أن تطبيق ذلك العقل المفترض لدينا يؤدي في الغالب الأعمّ إلى نتائج محبطة، بمعنى أن المسلك الذي يفرضه علينا العقل- كما نتصوره- يقودنا إلى غير أو إلى عكس ما تمليه علينا المصلحة البينة الواضحة. والأمثلة على ذلك لا تكاد تحصى في تاريخنا الحديث: في الحرب، في السياسة، في الاقتصاد، في التربية، في الحياة العائلية، الخ .. أمام هذه النتائج السلبية، المتجددة والمتوّجة بالاستعمار والتبعية والتخلف، نتعجب ونقول: هذه مفارقة. ثم نروح نبحث عن الظروف والأسباب والدوافع... لعبة تستهوينا ولا نكاد نسأم

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

منها منذ أكثر من قرن ونصف. لم يخطر ببالنا أن نتساءل بجدّ: أولا يكون ذلك العقل الموروث، العقل الذي نتصوره بإطلاق ونعتزبه هو بالذات أصل الإحباط».

عبد الله العروي

«ليس للعقل بالنسبة للعلم المعاصر مضمون دائم، فلا توجد معطيات عقلية، ولم يعد العقل جملة من المبادئ، بل إنه القدرة على القيام بعمليات محددة تبعاً لجملة من القواعد.. إنه أساساً نشاط وفعالية».

ج. أولمو

تمهيد ومقدمات

ينصب اهتمامنا بالدرجة الأولى في هذا البحث، ونحن نتجه لتركيب **أبرز تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، على المعطيات الفكرية التي تدرج عادة في باب الفكر السياسي النهضوي، الفكر الذي تبلورت في إطاره معالم النهضة العربية في صورة مشاريع وبرامج إصلاحية، بهدف المساهمة في رسم المعالم الكبرى للمستقبل العربي.

وإذا كنا نسلم بأن هذا الفكر قد لجأ في لحظات بناء خطاباته وبرامجه في الإصلاح إلى الاستعانة بجملة من المبادئ والمفاهيم التي تنتمي إلى حقل تاريخ الأفكار السياسية، أدركنا أن موضوعنا تربطه صلات عديدة بتيارات الفكر العقلاني كما تبلورت وتطورت في دائرة المنظومات والانساق النظرية الفلسفية والسياسية.

وسيشكل الأفق النهضوي حجر الزاوية في المفاصل الكبرى والمعطيات التحليلية التي سنبني بواسطتها وانطلاقاً منها عناصر هذا العمل، بحكم أن

منطلقات الفكر والتفكير في هذا المجال تتجه كما قلنا لبناء مشاريع في النهضة العربية المأمولة.

لقد اخترنا إذن أن **نركز عنايتنا على عقلانيات النزعات الاصلاحية في فكرنا المعاصر**، وفتحنا مجالات البحث على بعض المفاهيم الفلسفية وبعض التجليات النظرية الموصولة بحقول العلوم الإنسانية، وذلك بناء على طبيعة الأسئلة والمواقف التي بلورتها هذه التيارات، دون أن ندعي الإلمام بمختلف أبعاد هذه الحقول المعرفية المتداخلة، وذلك لأننا نتصور **أن رصد حصيلة العقلانية والتنوير في فكرنا، في مختلف تمظهراتها النظرية والتاريخية والمؤسساتية يتطلب جهوداً جماعية متنوعة الاختصاص.** كما أن رسم المعالم الكبرى للجوامع النظرية يتطلب نظرة مقارنة بين مختلف حقول الانتاج النظري، وهذا الأمر بالذات لا يكون ممكنا إلا لذوي الاختصاص المتعدد، حيث يمكن القيام بمقاربات تعنى برصد تطور الأفكار في مجالات المعرفة المختلفة، ونحن لا نمتلك العدة المعرفية الكافية لانجاز هذا العمل في الوقت الراهن على الأقل.

نتجه إذن لمعاينة **رصيد العقلانيات العربية ومعارك التنوير التي تبلورت في الفكر النهضوي العربي**، ونتوقف أمام المرجعيات النظرية الفلسفية التي عكستها جهود الاصلاحيين ونصوصهم، ونحرص جهد المستطاع على تركيب **نماذج نظرية** محددة بهدف اختزال العناصر والمعطيات النظرية المتشابهة والأدوار المتقاربة، والهدف هو **رسم وبناء الملامح الكبرى للشبكة الفكرية التي ركب رواد مشروع التنوير العقلاني في فكرنا المعاصر**. وخلال مراحل تبلور هذا العمل **يظل هاجس التفكير في العقلانية والحداثة بمثابة خيط مركزي ناظم لمفاصل البحث الكبرى.**

ولابد في البداية من توضيح دلالة وحدود كل من التنوير والعقلانية كما نفهمهما في هذا العمل، فبأي معنى نتحدث في ورقتنا عن عقلانيات الفكر العربي المعاصر؟

نحن لا نعتبر أن للعقلانية دلالة واحدة محددة حتى في الموسوعات والقواميس المعنية بالجوامع الضابطة للدلالة والمعنى في صيرورتهما النظرية والتاريخية، **إنها**

فعالية نظرية مؤسسة في إطار رؤية معينة للطبيعة وللتاريخ، وهي تتمظهر في صيغة فعالية ذهنية موصولة بأسئلة التاريخ والمجتمع، وموصولة كذلك بآليات النظر ونظام اللغة وعلائق المجتمع، ومعنى هذا أننا أمام **فعل منتج للتحول** بفعل جدليات الحوار المستندة إلى تقنيات مستمدة من تاريخ تطور العلم والمعرفة، **حيث تشكل سلطة العقل آلة للفعل النظري الموصول بقضايا الطبيعية والموصول في الآن نفسه بالشؤون الإنسانية**.

يترتب عما سبق، أن للعقلانية والتنوير تاريخ مفتوح على أزمنة ومذاهب فكرية لا حصر لها، **وإذا كانت العقلانية الحديثة ترتبط بنظرية في المعرفة تمنح الامتياز لكفاءة العقل في صناعة المعرفة**، فإن التطور الذي عرفته نظرية المعرفة في الفلسفة الكانطية وفي التيارات الفلسفية اللاحقة **قد ساهم في وصل العقلانية بالعلوم التجريبية وفتوحاتها في مجال مواجهة ظواهر الطبيعة ثم ظواهر المجتمع بعد ذلك، حيث اتسعت دلالات الروح العقلانية، وانتظمت في إطار جملة من المبادئ المحددة لكفاءة التعقل والفهم والتواصل**...

لقد تصدت النزعات العقلانية في تاريخ نشأتها وتطورها لمقاومة مطلقات النصوص والعقائد، وعززت خلال بعض مراحل تطورها الرؤية التاريخية المتغيرة، كما تصدت للخيارات الأمبريقية في مجال المعرفة، محاولةً تفنيد المبدأ الذي يرى في المعطيات الحسية المنبع الأول لكل معرفة..

أما التنوير فإن دلالاته العامة **ترتبط بالمنزع العقلاني الإرادي المقر بكفاءة وفاعلية الانسان في مواجهة مصيره، وذلك استناداً إلى رؤية فكرية تسلم بقيم العقل والانسان والتاريخ**.

ولأن بحثنا مَعْني بعقلانيات الفكر العربي في فكرنا المعاصر، فإننا سنتجه لتعيين المعالم الكبرى للعقلانيات العربية وبرامج التنوير في فكرنا، في حدود الزمن المعلن والإطار المحدد، وفي علاقة هذه العقلانية بالمرجعيات التي أسست

العقلانيات في تاريخ الفكر الحديث والمعاصر.

إن المرجعية الناظمة هنا تغرف من رصيدين فكريين كبيرين: **عقلانيات الموروث الإسلامي، وعقلانيات الفكر الغربي الحديث والمعاصر**، كما أن دلالة التنوير تضعنا مباشرة أمام الرصيد الفكري النقدي، الذي تبلور في عصر الأنوار في القرن الثامن عشر في أوروبا أولاً، ثم في باقي أنحاء العالم بعد ذلك في أزمنة لاحقة.

ولا شك في أن التحولات التاريخية الكبرى التي عرفها العالم العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر ثم في القرن العشرين، تعد بمثابة الأرضية الممهدة لاستيعاب مقدمات وأصول الفكر العقلاني الأوروبي في ثقافتنا المعاصرة. فقد واجه العرب في الأزمنة المعاصرة نظاماً في المعرفة والمجتمع والسياسة، وعملوا على استيعاب بعض مكاسبه، وقد طرحت عملية الاستيعاب بالترجمة والنقل والتأويل أسئلة جديدة في موضوع **كيفيات توطين المرجعيات العقلانية في فكرنا المعاصر**.

وإذا كانت التيارات الفكرية العقلانية قد نشأت وتطورت في تاريخ الفلسفة في إطار نظريات المعرفة المرتبطة بالثورات العلمية الكبرى التي عرفتها البشرية، ابتداء من عصر النهضة الأوروبي في القرن السادس عشر، فإن انتقال هذه التيارات إلى مجالات المعرفة المختلفة وإلى فضاءات تتجاوز المحيط الجغرافي الأوروبي، قد وسع من دوائر تأثيرها على الحياة الإنسانية، حيث ساهمت نتائج هذا التأثير في محاصرة تيارات فكرية أخرى اعتمدت رؤى مختلفة عن الرؤية العقلانية، **ومن هنا ارتباط العقلانية بالحرية والتقدم في الفكر الحديث**.

وقد تعرف الفكر العربي على منظومات الفلسفة العقلانية وتيارات الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي المستند إليها في لحظة تاريخية كان فيها الغرب الأوروبي قد انتقل إلى عتبة الامبريالية، فحصل صدام عنيف داخل المجتمعات العربية، بين الغرب المندفع تحت تأثير تطور نظامه الاقتصادي الرأسمالي وبين المجتمعات العربية التي كانت تعيش في مستوى من التأخر التاريخي، سهل إمكانية

اغتصاب جغرافيتها، واختراق أنظمة المجتمع والثقافة السائدة فيها.

وقد انتقلت منظومات الفكر العقلاني في هذه اللحظة المتسمة بوجود فوارق ومسافات بين معطيات المعرفة الجديدة وإمكانيات توظيفها، وبين شروط المجتمع والتاريخ في العالم العربي المقيد بسياج التقليد والمحافظة...

وفي قلب الرجة التي حصلت بفعل الاصطدام في مرحلة الاستعمار، تعرف الفكر العربي على منطق العقلانية وآليات اشتغالها في المعرفة والسياسة والعلم. **وقد حددت هذه اللحظة نقطة بداية المواجهة المتواصلة في فكرنا بين قيم العقل التراثي في مجالاتها المختلفة، وبين قيم العقلانية كما تبلورت في الأزمنة الحديثة**، والعقلانيات التي مافتئت تتشكل في ضوء التحولات المتواصلة في مجال المعرفة والعلم، وكذلك في ضوء الانتقادات العديدة التي أصبحت توجه لما أصبح يعرف **بالعقلانيات الكلاسيكية، عقلانية الحداثة والتحديث**..

إن ما نريد أن نؤكد عليه هنا هو **أن ميلاد تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر لم يرتبط كما هو عليه الحال في الفكر الأوروبي بثورات علمية وسياسية محددة، ولم يكن موصولاً بتحولات اقتصادية واجتماعية داخلية ومحلية**، بل إنه حصل في إطار عملية اتسمت بالصراع والصدام بين أوروبا الغازية وبين مجتمعات العالم العربي الإسلامي، حيث سعى المفكرون الذين تمثلوا بصورة أو بأخرى بعض مظاهر العقلانية في الفكر أن يوفقوا بين أن تكون أوروبا الاستعمارية المحتلة للأراضي العربية هي أوروبا نفسها التي بنت **مفاهيم التحرر والعقل والتقدم**، وداخل هذه الجدلية التاريخية المتناقضة ستتنقل إلى الفكر العربي قيم العقلانية والتنوير، **لتتحول شيئا فشيئاً إلى قيم موصولة بنسيج تاريخنا المعاصر**..

إن الحاحنا على هذه النقطة سيساهم في توضيح نمط النظر العقلاني الذي عكسته تيارات الفكر العربي المعاصر، وخاصة عندما نقارنه بصيرورة نشأة وتطور العقلانية في الفكر الأوروبي، **وستتيح لنا بعض عناصر البحث معاينة بعض أشكال**

المواءمة، وبعض صيغ التوطين التي مارس الفكر العربي في لحظات استقباله المتواصلة لمنتوج العقلانيات المنقولة أو المعاد بناؤها في ثقافتنا ومجتمعاتنا.

اندرجت عملية الانتقال ضمن إطار المثاقفة التي حصلت بين الفكر العربي وبين منتوج الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وحددت آليات المثاقفة أنماطاً عديدة من التمثل، وذلك بسبب انعدام عوامل الدعم التاريخية، وبسبب غياب الشروط العلمية المعززة والمسهلة لعمليات التمثل. **وقد أنتج الفكر العربي في لحظات نقله لرصيد الفكر العقلاني الغربي كثيراً من المفارقات النظرية المعطلة لآلية الاستيعاب والفهم والتجاوز.**

لم يتعرف الفكر العربي في المجال الذي نحن بصدده على أصول تشكل العقلانية في تيارات المذاهب الفلسفية، فلم يكن هذا الأمر ممكنا لأن سؤال الفكر العربي إذ ذاك كان سؤالاً مرتبطاً بموضوع التفكير في سبل تجاوز التأخر. كما أن فضاء الفكر العربي لم يكن مهيئاً لاستيعاب المفاهيم العقلانية المجردة في صورتها النظرية النسقية. بل إن وجهته تحددت في باب **تعلم روح العقلانية، أي تعلم فعالية التعقل التاريخي القادر على بلورة جدل في موضوع الوضع العربي القائم وسبل تجاوزه. إن العقلانية هنا عبارة فعالية فكرية موصولة بطريقة معينة في الفهم. ولم نتمكن في فكرنا العربي من تعلم العقلانية في صورها المفهومية والنظرية إلا بعد نشأة الجامعات وانتشار التعليم الفلسفي وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين.**

نجمع في هذا البحث **مفهوم العقلانية بمفهوم التنوير**، وذلك لأن التيارات الفكرية المستندة إلى المنظور العقلاني في فكرنا المعاصر، **نحت منذ بداية تكونها منحى تنويرياً**، بحكم الشروط التاريخية العامة التي واكبت كما وضحنا آنفاً عمليات تشكل وتطور المنزع العقلاني في فكرنا وفي الفكر الإنساني. فإذا كانت فلسفات الأنوار في أوروبا قد اعتبرت بمثابة خطوة متطورة ضمن سياق تطور الفلسفات العقلانية الحديثة، **فإن الوظيفة النضالية لفكر الأنوار قد عملت على**

توسيع دوائر حضور العقل في التاريخ. إلا أن الأمر لم يحصل بالصورة نفسها في فضاء الفكر العربي، فقد تعرف الجيل الأول من المصلحين العرب على تيارات العقلانية والتنوير دفعة واحدة، ولعل البعض منهم قد تعرف في الآن نفسه على بعض تيارات **نقد العقلانية، دون أن يتمكن من إدراك حدود الجدل القائم داخل دائرة منظومات النظر العقلي في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر**. واجه الجيل المذكور الرصيد الفكري الكبير الذي أنتجته منظومة تاريخ الأفكار الغربية ابتداء من القرن السادس عشر وإلى حدود القرن الثامن عشر، وهو رصيد متنوع ومتناقض، ولم تكن لديه لا العدة ولا الاستعداد المساعدين على حصول مثاقفة يسيرة، بل إن زمن المثاقفة المتسم بالسمة الاستعمارية ركب تناقضات تاريخية زادت في تعقد عملية التواصل، وأضافت إلى عسرها النظري عوائق وصعوبات جديدة. وقد حاولت الأجيال اللاحقة من المثقفين والباحثين ايجاد المعابر والسبل المساعدة على تيسير عمليات النقل والاستيعاب، ثم التوطين والتأصيل.

نقبل الجمع بين العقلانية والتنوير لأن الفكر السياسي العربي المعاصر، الذي يشكل مادة بحثنا **عمل على تمثل العقلانية الحديثة في أفق أسئلة التاريخ والمجتمع والتقدم**، أي في إطار مشروع فكري تاريخي يتوخى مقاومة مظاهر اللاعقلانية والتأخر التاريخي في فكرنا ومجتمعاتنا، وذلك باستخدام أسلحة التنوير المعرفية القائمة على مبادئ تتوخى الإعلاء من قيم الانسان والعقل والتاريخ.

لا نجد في الفكر الإصلاحي العربي، ولا في الفكر الفلسفي العربي، وهو الفكر الأقرب إلى تاريخ الفلسفة محاولات في إعادة بناء مفاهيم العقلانية وأطروحاتها إلا في مستويات موصولة بأسئلة تاريخية محددة. ولهذا السبب سنعمل كما قلنا على عدم إقامة فاصل أثناء العرض بين العقلانية والتنوير، ولعل المعارك الفكرية القائمة اليوم في العالم العربي تقدم أكبر دليل على صلاحية مبدأ الجمع، **حيث تتواصل في فكرنا معارك تعزيز دوائر التنوير أمام العودة العنيفة لتيارات**

تغييب العقل التي تغزو فكرنا وواقعنا، وتكشف بكثير من القوة عن حاجتنا التاريخية المضاعفة إلى مزيد من ترسيخ قيم العقل والتنوير في ثقافتنا ومجتمعنا.

العقلانية في خطابات النهضة العربية

I- في تحقيب مسار العقلانية في الفكر العربي

نستند في عملية التحقيب إلى معطيات تاريخية محددة. كما نستند إلى جملة من المبادئ النظرية والتاريخية العامة، ونحن نتصور أن قيمة أي تحقيب ممكن لا تتمثل في صيغته المبنية، والتي لا تتمتع كما نتصور إلا بمصداقية نسبية، **وذلك بحكم طابعها الاجرائي الذي يسمح بمعاينة كيفيات في النظر والفهم، كما يسمح بتعيين وضبط السمات العامة التي تترتب عن عملية التحقيب.** وفي هذا السياق نحن نتصور إمكانية تركيب أكثر من نموذج نظري في التحقيب، شريطة وعي المقدمات والحدود المؤطرة للنماذج الموضوعة في إطاره.

إن قيمة شبكات ونماذج التحقيب التي يمكن أن ينجزها الباحث، تتمثل في النتائج والخلاصات المترتبة عنها، أي **تتمثل في فاعلية التحقيب المولّد لجملة من النتائج، التي يمكن أن تشكل قيمة مضافة للموضوع.**

نعثر في الدراسات المنجزة في مجال الفكر العربي المعاصر على عمليات عديدة في مجال التحقيب، وقد ساعدت هذه العمليات في تحقيق إدراك أفضل لكثير من زوايا الفكر العربي. ففي كتابات ألبرت حوارني وهشام شرابي وعبد الله العروي وأنوار عبد الملك وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل وناصيف نصار وفهمي جدعان على سبيل التمثيل لا الحصر، نعثر على صيغ تحقيبية مفيدة، لكنها في أغلبها صيغ اعتنت بتيارات الفكر على وجه العموم، **ونادراً ما نعثر على محاولات في التحقيب المخصص لرصد مظاهر العقلانية والعقلنة في الفكر العربي**، ومن هنا فإننا سنعمل على بناء صيغة تحقيبية تمكننا من استعادة تجليات العقلانية العربية

بصورة مكثفة، كما تتيح لنا الوقوف على الجوامع الناظمة والتمايزات المفرقة بين تياراتها.

نحتكم في بلورة هذا النموذج التحقيبي كما قلنا آنفاً إلى معطيات محددة ومقدمات مضبوطة، والمعطيات المقصودة هنا هي عبارة عن آثار نصية وحوادث تاريخية. أما المقدمات فيمكن الوقوف على بعضها في سياقات التحليل، ويمكن إدراك بعضها الآخر عند العناية بالمضمرات والبياضات التي تشكل بدورها جزءاً من نسيج النص، كما يمكن أن تدرك في الخلفية المرجعية العامة الموجهة لهذا العمل بكامله والمتمثلة **في مسعانا الهادف إلى مزيد من تعميق الوعي الذاتي بالحداثة**.

ثلاث لحظات كبرى تكشف أبرز تحولات العقلانية في الفكر العربي المعاصر، خلال ما يقرب من قرنين من الزمان، ثلاث لحظات ملتحمة ببعضها رغم بعض مظاهر الانفصال والتباعد القائمة بينها فعلاً، أو القائمة بينها في تصورنا التحقيبي الخاص.

وإذا كانت دواعي التحقيب تجعلنا نتصور كلاً منها في إطار زمني وتاريخي محددين، كما نتصوره في إطار مجموعة من النواظم النظرية المستوعبة في سياق المجرى الزمني المفترض، فإن جوامع أخرى عديدة تلحقها ببعضها البعض، وتجعلها متزامنة، كما تجعلها أحياناً تتبادل مواقع بعضها في دائرة تسلسل صيرورة الأفكار ومجرى الزمان. وإذا كان من المعروف أن التحقيب في تاريخ الأفكار لا يتم لذاته، بل يستخدم استجابة لأهداف منهجية محددة، فإننا نريد بناء على ما سبق، **استبعاد فكرة الانقطاع بين الحقب التي رتبنا**، ونستبدلها بمفهوم أكثر قرباً من صيرورة تطور الأفكار، **نقصد بذلك مفهوم النفي والتجاوز**، ففي ملامح العقلانيات التي سنبني كثير من مظاهر النفي والتجاوز، وفيها بعض مظاهر الارتكاس والتراجع.. **إن دينامية تحول الأفكار في التاريخ لا تستوعبها فقط مفاهيم التقدم والتراجع والتجاوز والابداع، بل إنها قد تفهم بصورة أفضل وخاصة في مجال الفكر العربي المعاصر باستعمال مفاهيم**

التوتر والتناقض والمواءمة وغير ذلك من أسماء أفعال مظاهر الحصار التاريخي القائمة بحكم شروط تحولات الوعي والمجتمع في تاريخنا المعاصر.

لا ينبغي أن نغفل هنا أيضاً الاشارة الإحترازية الهادفة إلى نفي الطابع الخطي المتصاعد والصارم على لحظات انبثاق وتطور العقلانيات في فكرنا، بل إننا نريد الإلحاح على غلبة السمات العامة لكل لحظة على الفترة الزمنية التي نفترض أنها تجسدت فيها بصورة مكبرة وواضحة. **إلا أن أغلب السمات تتقاطع في مختلف اللحظات، وينتج عن هذا أن قياس درجة التطور في فكرنا الإصلاحي تحسب بمقياس الزمن المتوسط والطويل، كما يمكن أن تقاس بمعياري النجاعة والعمق، وذلك حسب زاوية النظر المقررة في البحث، ولذلك أسباب عديدة لامجال هنا للوقوف عندها..**

نسمي اللحظات المذكورة كما يلي:

1- **عقلانية إدراك الفارق**

2- **عقلانية المقايسة والتماثل**

3- **عقلانية وعي الذات**

أ- عقلانية وعي الفارق

نشأت الأجنة الأولى لتيارات العقلانية والتنوير في بدايات تشكل الفكر السياسي الإصلاحي في مشروع النهضة العربية، وتبلورت إرهاصاتها الأولى في غمرة لحظة تحول تاريخي وقف فيه العرب على معالم قوة أوروبا وصعودها التاريخي. وقد تم ذلك في بدايات القرن التاسع عشر، حيث أدركت النخب السياسية في العالم العربي الاسلامي أن العالم تغير، ولم يكن العالم هنا شيئاً أخر غير أوروبا الحاضنة لمشروع تاريخي كبير أهلها لبلوغ مراتب في التمدن لا تضاهي. **وقد سمح إدراك الفارق ببلورة جوانب هامة من أدبيات الإصلاح في فكرنا السياسي.**

ففي قلب أدبيات الإصلاح التي أنشئت بفعل المقابلة بين التأخر والتقدم، تبلورت الكتابة السياسة الحديثة في فكرنا المعاصر، مستلهمةً أنماطاً جديدة من النظر إلى المجتمع والمعرفة والتاريخ.

وقد استغرقت عملية تشكل هذه اللحظة ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر، وتبلورت فيها نصوص هامة لطلائع الجيل الأول من المصلحين، نقصد بذلك نصوص الطهطاوي (1801-1874) وخير الدين التونسي (1822-1889) ثم نصوص كل من الشيخ جمال الدين الأفغاني (1838-1897) والإمام محمد عبده (1849-1905)..

لا نمارس ونحن نورد أسماء من ذكرنا من طلائع رواد الإصلاح عملية إحاطة شاملة، ولعل هذه الأسماء تعكس في توجهاتها الفكرية العامة أفقاً في النظر ساهم في رسم الملامح الفكرية العامة للحظة المذكورة، وحولها كما نتصور إلى لحظة دالة ضمن صيرورة تطور أعم منها.

إن التفكير في "**المنافع العمومية**" بالصورة التي افترض فيها الطهطاوي أنه سيدعم مشروع محمد علي وأبنائه من بعده في مشروع **بناء الدولة الوطنية في مصر** كما نعاينها في نصه الهام "**مناهج الآداب العصرية في مباهج الألباب المصرية**" (1870)، والمحاولة التي أنجز خير الدين التونسي في نص "**أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**" (1867)، وهو يحاول إقناع الشيوخ الذين يرفضون الإصلاح بأهمية "**التنظيمات**" في تحقيق مبدأ "**حسن تدبير الإمارة**" في تحقيق التمدن السياسي والاجتماعي، وسعيه أثناء تقلده لمهام سياسية مباشرة إلى **بلورة برامج في الإصلاح الإداري والمالي**، كلها مؤشرات دالة على أشكال من الفعالية العقلانية الجديدة الموصولة بمجال التدبير السياسي، والمستمدة من تجارب التاريخ الأوروبي الحديث، تجعلنا نقف على عمليات في الإستعارة والتوظيف الراميين إلى المشاركة في معركة النهوض بواقع العالم الإسلامي، ولم تكن هذه المعركة مفصولة عن الإصلاحات التي أنجزت في القرن الثامن عشر في دولة الخلافة العثمانية.

نكتشف في النصوص التي ذكرنا المعالم الأولى **لنمط المرجعية النظرية المؤسسة للعقلانية الناشئة في فكرنا المعاصر**، وتتمثل هذه المعالم في **عمليات الإحالة إلى رموز الفلسفة الحديثة**، كما تتمثل في الاستعانة ببعض مفاهيم هذه الفلسفة. وهي تحضر أيضا في الإشارة إلى ثورات العلم والمعرفة كما تبلورت في التاريخ الأوروبي الحديث. **ونكتشف في النصوص المذكورة كذلك لغة جديدة، تتجه لتجاوز إرث ثقيل مختلف في بنياته النظرية عن المعطيات النصية والوقائع التاريخية التي نشأت وصنعت كثيراً من ملامح الأزمنة المعاصرة.**

وستحصل بفضل نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي **عملية إدراك مُولّدة لمثاقفة عجيبة**، نقلت فيها لأول مرة إلى الكتابة السياسية في فكرنا أسماءً ومفاهيم

وتيارات ووقائع لا عهد لتاريخنا بها، وهو الأمر الذي أحدث رجة في الخطاب وفي الأدمغة التي ستتعرف عليها. **ففي هذه النصوص نعاين عملية بناء المعالم الأولى للمرجعية العقلانية في فكرنا الإصلاحي، وهي معالم تحدد نوعية وخصائص إدراكنا وتمثلنا لتجارب ومنجزات التاريخ الأوروبي الحديث.**

أما في أعمال الأفغاني ومحمد عبده وقد ساهما معاً في تركيب **الأطروحة السلفية** في فكرنا المعاصر، فإننا نقف على **آلية المواءمة المتبعة في كتابات الطهطاوي وخير الدين التونسي**، مع توجه فكري يروم **حماية الاستمرارية التاريخية**، وذلك بحكم حصول الهيمنة الاستعمارية في زمنهما، ورغبتهما في الوقوف أمام جبروت المحتلين الأوروبيين. لهذا السبب طرحت **مسألة المواءمة التي لا تفرط في الذات، ولا تقبل فعل التلاشي**. وتحولت المواءمة إلى **فعل مقاوم**، لهذا اجتهد محمد عبده في رفض التأخر مستعينا **بمبدأ تجديد العقيدة الإسلامية بالاستفادة من مكاسب الأزمنة الحديثة. فلا تناقض في نظره بين الإسلام والعلم، ولا بين الإسلام والعمل السياسي التاريخي**، وقد حرص في سجالاته الشهيرة مع فرح أنطون (1874–1922) على التأكيد على

أهمية الذات رغم وهنها التاريخي، **مؤكداً ضرورة تكييف العقيدة الإسلامية مع متطلبات مختلف أوجه التطور والتقدم الحاصلة في الفكر المعاصر.**

لكن تصور العقلانية في نصوص كل من الشيخين ولد معطيات نظرية جمعت بين العقلانية الكلامية المرتبطة بتصور متعال للعالم، وبين العقلانية الكلاسيكية التي نشأت بفضل مجابهتها للعقلانية السكولائية، **فنتج عن المواءمة المذكورة كثير من مفارقات الفكر العقلاني في ثقافتنا المعاصرة.**

سمحت الرجة التاريخية التي حصلت في العالم العربي في القرن التاسع عشر بتوليد إدراك جديد للعالم، وترتب عن ذلك تبلور **نمط جديد من الكتابة السياسية**، صحيح أن هذه النمط استعان ببعض مفاهيم وعبارات المتن الخلدوني، كما استعان ببعض مفاهيم السياسية الشرعية ونواتها النظرية، إلا أن النصوص القليلة الناشئة في اللحظة التي نحن بصددها استعملت إضافة إلى كل ما سبق، **مفردات وأسئلة وإحالات مرجعية غير مألوفة في المأثور السياسي الناشئ في عصورنا الوسطى.**

استعملنا في وصف عملية التحول المذكورة ونحن نبني هذا التحقيب مفهوم **الفارق**، وربطناه بفعل يروم تعيين دلالته المتمثلة في عملية اكتشاف الذات واكتشاف الآخر، ومحاولة **إدراك فعل التحول الجاري**. إن تأكيدنا هنا على **ثنائية الذات والآخر**، وإبرازنا لفعل الإدراك في عنوان اللحظة **إدراك الفارق** يشخصان في نظرنا جوانب من **دينامية التحول الحاصلة في فضاء الفكر السياسي الإصلاحي.**

فلم يعد بإمكاننا منذ القرن التاسع عشر أن نفكر في ذاتنا وذواتنا دون النظر في الآخر، والاستعانة به في فهم ما يجري داخل عوالمنا وداخل العالم، **فتأخرنا التاريخي القائم يقرأ في مرآة تقدم الآخر، وتقدم الآخر والآخرين لا يمكن فصله عن واقع أحوالنا سلباً وايجاباً**، إضافة إلى ذلك نلاحظ أن الهيمنة الاستعمارية على العالم العربي ستؤدي إلى تعميق درجة الرجة الحاصلة في تاريخنا المعاصر.

فقد استعمرت أوروبا كثيراً من دول العالم، وعملت بكثير من القوة والعنف

على تعميم نمط اقتصادها في مختلف قارات المعمور، كما عملت على نشر لغاتها ورموزها الثقافية والدينية متوخية تنميط العالم، ومعلنة أن رسالتها في كل ما فعلت تتوخى "**تمدين العالم**"، وهو الأمر الذي لم يكن يعني في الواقع أكثر من محاولةٍ في **التعميم القسري للنموذج الأوروبي في الفكر وفي الحياة**..

إن عقلانية المشروع السياسي لخير الدين التونسي داخل هذه الحقبة كما تبلورت في مقدمته وبرنامجه في الإصلاح، تقدم رؤيته وهو الفاعل السياسي لدور إصلاح المجال السياسي في بلوغ عتبة التقدم.

أما الشيخ محمد عبده فقد سلك في نصوصه مسلكاً آخر، وذلك بحكم نوعية تكوينه وبحكم الملابسات السياسية التي عاصر، لقد نظر إلى التحولات التي تجري أمامه في الحقبة الاستعمارية نظرة ترى في أن المحافظة على الذات وعلى استمراريتها تستدعي عدم رفض المكاسب التاريخية الايجابية للأزمنة الحديثة، **فلا يمكن مواجهة التلاشي إلا بمحاولة تكييف ما يعتبر مُقوِّماً مركزياً من مقومات الذات التاريخية (المقوم الديني) مع أنماط الحياة والمعرفة والتقدم التي أصبحت تشكل نظام العالم**.

بنت العناصر النظرية الناشئة في هذه اللحظة المعالم الكبرى للتحولات الحاصلة في فكرنا المعاصر، فقد بنت نصوصاً مكتوبة بلغة تتجه للقطع مع لغة تراثية عتيقة، لغة لم يعد بإمكانها أن تعبر عن مضامين جديدة، بحكم عدم وجود مقابلات لها في لغتنا السائدة، وهو الأمر الذي يدعو إلى ابتكار الكلمات الجديدة، وفقاً لما تقتضيه **قواعد الترجمة** والاشتقاق والابداع المعروفة في تاريخ نشأة وتطور اللغات في التاريخ.

لقد اتسمت عقلانية خطابات هذه اللحظة بتحول ملاحظ في نمط العبارة العربية، **كما اتسمت بعملية نشر وتعميم مفردات ومفاهيم وأسماء موصولة بفضاء معرفي تاريخي مختلف عن فضائنا المحلي**. وقد ساهمت هذه العناصر مجتمعة في

تركيب قاعدة انطلاق مؤسسة لجوانب من معطيات تيارات العقلانية في فكرنا المعاصر.

نلح في هذه اللحظة على أهمية **فعل الإدراك** بحكم أن المنتوج النظري لهذه الحقبة لم يتجاوز **لحظة الاندهاش المنبهر بمضمون المعاينة**، حيث يظل العنصر الحسي وهو المدخل الضروري في كل وعي حاضراً بقوة، بحكم المسافة الفاصلة بين الناظر والمنظور إليه، وسنرى أن معطيات اللحظات اللاحقة تتجه **لتقليص المسافة المذكورة بواسطة عمليات في الاستيعاب النظري والتاريخي، تتيح إمكانية بناء إدراك مسلح بالوعي ومتمرس بالنظر، بما يسمح بتركيب الركائز النظرية الرافعة للتحولات القادمة.**

ب — عقلانية المقايسة والتماثل

تملأ اللحظة الثانية حقبة مماثلة زمنياً للحظة الأولى، أي أنها تشغل بدورها ما يعادل ثلاثة أرباع القرن، تبتدئ من نهاية القرن التاسع عشر وتستمر إلى حدود ستينيات القرن العشرين، وتتخذ فيها التيارات العقلانية أبعاداً ومستويات أخرى، لكنها ستعمل مجتمعة وبصور مختلفة وأساليب متعددة **على ترسيخ قواعد النظر العقلاني في فضاءات أوسع ضمن دوائر المجتمع العربي**، دون أن يعني هذا الأمر أننا سنجد في هذه اللحظة وفي مستوى تيارات العقلانية في الفكر السياسي الإصلاحي بالذات توسعاً كمياً، فقد عرف الفكر العربي الإصلاحي نزعات ساهمت في تطوير مكاسب ومنجزات المصلحين الرواد، وعملت في الوقت نفسه على تطوير نمط الكتابة وتطوير علاقة الكتابة بموضوع النهضة، كما ساهمت بعض المنابر الثقافية الناشئة في هذه الفترة بدورها في تعزيز دائرة العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

حصلت في المرحلة المذكورة معارك سياسية كبرى داخل المجتمعات العربية، نحن نشير إلى **معارك مواجهة الاستعمار**، ثم **معارك التحرير والاستقلال**، حيث عرف العالم العربي في الفترة المذكورة مخاضات وتوترات وثورات كبرى زعزعت كثيراً من ثوابته، وساهمت في كسر جوانب عديدة من قيود التقليد والتقاليد السائدة في مجتمعاته.

وفي هذه الحقبة بالذات ظهر قادة وطنيون بصورة متزامنة في أغلب الأقطار العربية، وفيها أيضاً حصل الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين.

وداخل عقود المرحلة المذكورة وفي بداياتها نشأت الجامعات الأولى في بعض الأقطار العربية، كما نشأت في نهايتها المؤسسات الفكرية الراعية لمشاريع الفكر والثقافة والتنوير في مجتمعاتنا، وتأسست الأحزاب السياسية والهيئات المدنية الساعية إلى تأطير المجتمع في مؤسسات، **بهدف مواجهة أشكال الصراع السياسي الاجتماعي الدائر داخل المجتمعات العربية**. وفي كل المظاهر والمعطيات التي أشرنا إليها باختزال في الفقرة السابقة، **نجد أنفسنا أمام تجليات الروح العقلانية في التدبير المجتمعي**، حيث تعكس المعطيات المذكورة بعض ثمار الرؤية التاريخية العقلانية في المجتمع وفي الوعي. إلا أن الجامع الذي يؤطر بنيات كل ما سبق سواء في المجال الفكري العام أو في المجال الاجتماعي، **يتمثل في العملية التي أطلقنا عليها وعي المقايسة والتماثل، استناداً إلى إدراك الفارق الذي يمكن مرادفته بعملية اكتشاف الآخر (الغرب الأوروبي) وإعادة اكتشاف الذات في تحولها التاريخي**. فقد ظهر جيل من المصلحين الذين اعتبروا أن **رياح التأورب جارفة**، وأن **الانخراط في الكوني إذا لم يكن إرادياً فإنه سيحصل بصورة قسرية**، وتحت تأثير توابع المرحلة الاستعمارية حرصت أوروبا الغازية كما قلنا على تعميم نمط اقتصادها، وتعميم مكاسب معارفها ونماذجها النظرية في كل البلدان التي استعمرت، مُولِّدة التناقضات التي لا يمكن فصلها عن أفعال التاريخ وسماته.

لا ينبغي أن يفهم مما سبق، أننا نحاكم نتائج المرحلة الاستعمارية، ولكننا نتجه هنا لوصف ما حصل فقط، فقد **أوقف التغلغل الاستعماري صيرورة ذاتية في التطور داخل العالم العربي الإسلامي**، ورسم بدلها مقدمات صيرورة جديدة ترتب عنها المآل الذي آلت اليه أوضاعنا طيلة عقود الاستعمار وعقود مقاومته، وإلى حين حصول الاستقلال وبداية معارك استكمال التحرير المتمثلة في التنمية والنهضة والتقدم.

وقبل تشخيص السمات النظرية العامة لعقلانية المقايسة، نشير إلى أن مصر تحتل مكانة خاصة في منطق ومحتوى هذه الخطاطة التحقيبية، وذلك بحكم أنها موطن شرارات المبادرات الكبرى في مجال الإصلاح النهضوي في فكرنا المعاصر. وفي هذه اللحظة بالذات، حيث كان الاحتلال البريطاني يعسكر في مصر ويقتسم مع الاستعمار الفرنسي والايطالي والاسباني باقي الأقطار العربية بدرجات متفاوتة.

ستنشأ في مصر، ثم في باقي العالم العربي نخب وحركات **تتبنى الروح العقلانية في مواجهة إشكالات المجتمع وظواهر الاحتلال**، مستعينةً في مقاومتها للمستعمر بآليات الفكر التحرري المستمدة بدورها من تاريخ مغاير، تاريخ الفكر الأوروبي بالذات.. يعني هذا الفعل أننا نواجه مواقف مركبة ومتناقضة، ولكنه يعني أساساً نوعاً من الاعتراف بإمكانية المساهمة في بناء كونية مكاسب التاريخ الأوروبي المعاصر في مجال المعرفة والعلم والسياسة، **ولا يحصل ذلك إلا بوعي التماثل ووعي إمكانية القياس رغم وجود الفارق.. فعندما تنشأ الفروق بين الجماعات في التاريخ وبأفعاله، فإنه يمكن أن يحصل نفيها وتجاوزها بالمنطق نفسه والآليات نفسها.. وهذا هي روح المبدأ الكامن في عقلانية المقايسة.**

نعدد على سبيل التمثيل عينة من أبرز المصلحين الذين دافعوا عن تيارات العقل والتنوير في هذه اللحظة انطلاقاً من **مبدأ التماثل**، فنسمي فرح أنطون ولطفي السيد علي عبد الرزاق وسلامة موسى وطه حسين واسماعيل مظهر وشكيب

أرسلان وعلال الفاسي وغيرهم. وقد اتسمت أعمال هؤلاء بالدعوة إلى **الانخراط في التاريخ العالمي الجديد. تاريخ المشروع الحضاري الصاعد. مشروع الغرب الأوروبي وقد أصبح عنواناً لحقبة تاريخية كاملة، في سياق تطور التاريخ العالمي**.

نقرأ في أعمال هؤلاء المصلحين نوعاً من الإحساس **بقوة منجزات الحضارة الغربية، ونقرأ فيها دعوة إلى إمكانية تجاوز التأخر والاحتلال بالتعلم من الخصوم التاريخيين، عندما تكون مؤهلاتهم وشروط واقعهم الموضوعية قد أهلتهم لاحتلال مكانة رمزية في التاريخ**. ونكتشف في تنوع المواقف بينهم حساسيات فكرية سياسية متعددة بحكم البنيات الاجتماعية والأصول التاريخية المؤطرة لوجودهم والمنعكسة على كيفيات تصورهم للمصير العربي..

استعان المصلحون الذين ذكرنا أسماء البعض منهم بصورة واعية ولا واعية **بمبدأ المماثلة في التاريخ**، وهو مبدأ سيساعد على تطوير **مكاسب إدراك الفارق**، الذي شخصنا بواسطته محتوى اللحظة السابقة. وقد اتجه العمل إلى توظيف مناهج ومعارف ومكاسب تجارب التاريخ الأوروبي في الحاضر العربي، كما تمت الاستعانة **بمبدأ واحدية التاريخ وتشابه مساراته**. ولعل كثيراً من المصلحين سلموا بصورة غير واعية بمبادئ **النزعة التاريخانية المتمثلة في مبدأ واحدية التاريخ رغم تعدد ايقاعاته، ومبدأ المماثلة رغم الاعتراف بالتنوع والاختلاف في مسائل الفروع والجزئيات**، وكذا **مبدأ حتمية المساكنة والمصير المشترك**.. وقد تكون هذه المبادئ مجتمعة قد لحمت نظرتهم للتاريخ الأوروبي، فتبنوا بصور مختلفة **الرؤية العقلانية في مستوياتها الوضعية والتاريخية**، وفي تجلياتها الاختبارية ومجالاتها التطبيقية المتعددة، لتتمكن من خوض معركة مماثلة للمعارك التي خاضها الغرب في تاريخه لحظات تصديه ومقاومته للتيارات الفكرية والعقائدية المعادية للعقلانية.

وضمن هذا الأفق المركب والمتناقض شكلت **النزعة التغريبية** فضاء للحجاج والاحتجاج على واقع المجتمعات العربية، ومن فرح أنطون إلى لطفي السيد إلى

طه حسين نجد تشابهاً في الأطروحة الإصلاحية العامة، **فلا خيار أمامنا في العالم العربي ونحن نواجه أعراض تأخرنا إلا بالانخراط في التعلم من دروس الفكر المعاصر، تعلم العقلانية في التدبير السياسي، حيث ينبغي فصل المجال السياسي عن مجال العقائد الدينية، مع محاولة للتدريب عن تقنين مجال الحريات، والتمرس بالحياة النيابية في الحكم، ومواجهة صور الاستبداد المتعددة السائدة في الواقع.** وقاعدة المقدمات الفلسفية الكبرى لكل ما سبق تتأسس في أفق **يعنى بالإنسان وبمصالحه التاريخية داخل المجتمع**، وأن هذه القضايا في مجملها تشكل مجالاً مشتركاً بين الإنسانية في كل مكان، وأن تنوع حيثياتها الجزئية والخاصة لا يؤدي بالضرورة إلى بناء مسافات الاختلاف والتباعد وإنكار مطلب الوحدة ومطلب التنوع في الوحدة.

لهذا سنقرأ في منتوج من ذكرنا علامات **تؤكد مبدأ الانخراط في الكونية المفترضة في المشروع الحضاري الغربي**، سنقرأ رسالة الموسوعيين من المتنورين في منبر «الجامعة» الذي أنشأه فرح أنطون، سنة 1897 وسنقرأ في **"المجلة الجديدة"** (1929) لسلامة موسى **شعارات التنوير والعقلانية** كما تبلورت في كتابات فلاسفة الأنوار.، فقد كان في ذهن كل من فرح أنطون وسلامة موسى **أن المعركة هنا وهناك واحدة، وأن أدوات المواجهة واحدة، وأن المستقبل واحد. وفي "مستقبل الثقافة في مصر"** (1937) لطه حسين (1889-1973)، نجد جملة من الحجج الرامية إلى الدفاع عن مشروع في التغريب، مثلما نجد العلامات الأولى لهذه الحجج في مقدمة خير الدين التونسي في سياقات دفاعه في مقدمته عن **"التنظيمات"**، ومواجهته للشيوخ المتصلبين الذين كانوا يرفضونها، ويعملون بكل ما أوتوا من جهد وقوة للمحافظة على طقوس التقليد والاستمرارية التاريخية الحافظة لذات تتلاشى..

نعثر في نصوص **"المنتخبات"** (1937) للطفي السيد على بعض مقالاته ومداخلاته في البرلمان المصري الأول، كما نعثر على كثير من ملامح **عقلانية الإيديولوجية الليبرالية في النظر إلى موضوع علاقة الدولة بالمجتمع**.. صحيح أننا لا

نقرأ في هذه النصوص معطيات في الأصول النظرية والتنظيرية للمجال السياسي، إلا أن التطبيقات الواردة في مختلف مقالاته تستوعب بطريقتها الخاصة **الروح العقلانية المؤسسة للفلسفة السياسية الليبرالية**، وهي الروح التي تبلورت ملامحها الفلسفية القاعدية الكبرى بفضل الجهود المتكاملة لمجموعة من فلاسفة السياسة في الفلسفة الحديثة من ماكيافيل (1469-1527) إلى جون جاك روسو، (-1778 1712) مروراً بهوبز (1588-1679) وسبينوزا (1632-1677) ولوك (1632-1704) ومنتسكيو (1689-1755). **إن النواة العقلانية والملامح الوضعية العامة تشكلان نقط الارتكاز الرافعة للخيار السياسي الليبرالي في الفكر الحديث والمعاصر**، ونحن نجد بعض تمثلاتها وأصدائها العامة في بعض نصوص الجيل الثاني من رواد الإصلاح السياسي في فكرنا المعاصر.

أما دفاع سلامة موسى عن العلم والمعرفة العلمية، فإنه يؤسس بدوره لبعد آخر من أبعاد استحضار العقلانية في فكرنا، **فالعقلانية العلمية ذات الطابع التجريبي تجد بعض تجلياتها في النصوص الصحفية المبسطة التي حرر في المجلات التي كان يشرف عليها ويشارك فيها، في "المستقبل" و"الشؤون الاجتماعية" و"الهلال" و"المجلة الجديدة" و"الكاتب"** وفي غيرها من المنابر المصرية، التي كانت تخاصم التيارات النافية والمغيبة للعقل والمعقول في فكرنا المعاصر.

تمتزج العقلانية في كتابات سامة موسى بالروح التنويرية، **فقد كان يروم في مختلف أعماله إشاعة رؤية جديدة للعالم وللمجتمع وللإنسان**، ولهذا حرص على تنويع إسهامه الفكري الإصلاحي، عاملاً على تقديم مكاسب المعرفة المعاصرة في الفلسفة والعلم وفي مجالات العلوم الإنسانية، ومبرزاً دور هذه المكاسب في تغيير الذهنيات ومناهضة آليات التقليد المهيمنة على الأذهان والسلوكيات في المجتمعات العربية.

تعززت دوائر الفكر العقلاني في هذه اللحظة داخل مجالات الفكر العربي، ففي منتصف القرن العشرين أنشئت كثير من الجامعات العصرية في أغلب الأقطار

العربية. وساهم إنشاؤها في تنويع مجالات المعرفة المستندة إلى ثورات المعرفة والعلم في الأزمنة المعاصرة، **وهو الأمر الذي قلص من هيمنة النموذج المعرفي الوسيطي، المستند إلى منطق نصي مغلق**. وأدى انفتاح الجامعات الناشئة على مجالات تخصصية جديدة إلى توسيع مساحة حضور التيارات الفكرية العقلانية، وما يترتب عنها من أبعاد تنويرية نفترض أنها مارست وتمارس بصورة أو بأخرى عمليات **نقد وإزاحة للتصورات والأفكار المستندة إلى قيم الفكر ذي الأصول الوسيطية**.

ولا ينبغي أن تفوتنا الإشارة هنا إلى الدور الذي لعبته بعض تيارات الفكر القومي ولعبه الفكر الاشتراكي في **تنويع مستويات حضور المنزع العقلاني** في فكرنا المعاصر، فقد ساهمت التحولات السياسية والانقلابات السياسية العاصفة التي حصلت في بعض الأقطار العربية، كما ساهمت الصراعات العالمية الحاصلة بعد الحرب العالمية الثانية بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي في بلورة بعض القيم المعززة للنظر العقلاني في موضوع أسئلة المجتمع والسياسة والتاريخ. لكن مختلف تجليات النظر العقلاني التي توالت في فضاء الفكر العربي داخل هذه اللحظة، ظلت تستند في الأغلب الأعم إلى ما أطلقنا عليه **وعي المماثلة**، **وهذا الوعي لم يكن متسقاً من الناحية النظرية. فقد طغت عليه الهواجس الإصلاحية البرنامجية والعملية، أكثر من هواجس الفكر المتمثلة في عمليات إعادة البناء وإعادة التفكير، بالصورة التي تقوي من دوائر حضور المنحى النظري والتنظيري.**

تأسست **عقلانية وعي المماثلة** في فكرنا الإصلاحي في زمن الهيمنة الاستعمارية، وشكلت في وعينا لحظة مركبة، فقد بنيت في كثير من مستوياتها كما قلنا بصورة قسرية، وذلك بحكم أنها **أعلنت نهاية زمن التاريخ المحلي المفصول عن العالم**، فأصبحنا في إطار هذه اللحظة نتحول في إطار حركة كونية بإرادتنا وبدونها. وأصبح الفكر العربي يرتبط بلغات عديدة، ويستند إلى مرجعيات متناقضة، لهذا السبب نريد أن نؤكد هنا على **حالات التوتر والتناقض والصراع التي شكلت جوانب**

من السمات الأبرز للعقلانية الوافدة إلى ثقافتنا.

ففي هذه اللحظة بالذات ستنشأ بجوار الرموز التي ذكرنا، **تيارات معادية للعقل والعقلانية**، تيارات خاصمت بكثير من العنف تجليات وعي المماثلة، **فقد تبلورت عقائد تجاوزت عقلانية المواءمة التي أنتجتها لحظة إدراك الفارق**، وتم التراجع عن أطروحات محمد عبده، بل وتم النظر إلى منجزاته الإصلاحية بكثير من التحفظ. وحاول الجيل اللاحق على جيله من دعاة **حفظ الاستمرارية التاريخية ومناهضة "الفكر الدخيل"، حاول هؤلاء رفض مبدأ وعي التحول، واستخدموا فهماً معيناً للإسلام يروم مخاصمة العالم برفض التواصل وتمجيد الذات بصورة تضعها في مركز العالم، متناسين دروس حقبة وعي الفارق**. فقد كانت الذات تعيش على هامش ما حصل في العالم من ثورات في المجتمع والمعرفة والسياسة، وبدل تعميق وعي **إدراك الفارق**، وتشخيص العلل الذاتية ثم وضع البرامج والخطط المساعدة على ركوب درب التجاوز، تغنى هؤلاء بالعقيدة الإسلامية واعتبروا أنها الملاذ والسند القادر على منازلة **"جاهلية القرن العشرين"**، منطلقين من اعتبار أن **"المستقبل لهذا الدين"**. وتناسلت نصوص مُخاصَمَة الآخرين في كل مكان، واعتمد في فهم التحولات الجارية في العالم من طرف أصحاب النصوص المذكورة، على مجموعة من التصورات التقليدية المنكفئة على ذاتها، **وهو ما يعتبر نوعاً من الهروب إلى الوراء أمام حركة التحولات التاريخية الجارفة، والطفرات التكنولوجية المتواصلة..**

وبجوار هذه التصورات سنجد في قلب هذه اللحظة تيارات **عقلانية وسطية، استندت بدورها إلى مبدأي التواصل والمواءمة وهي تقاوم المماثلة الداعية إلى الذوبان في الآخر**. نحن هنا نشير إلى إنتاج علال الفاسي في المغرب ومحمد المبارك في الشام، فقد استعانا ببعض مقومات النظر العقلي الحديث في بناء أطروحات المواجهة مع الاستعمار، **وحاولا العودة إلى مبدأ إقامة بعض التوافق الذي لا يغفل الحدود القائمة بين الذات التاريخية وبين الآخر، الذي يحتل الأرض ويروم مسخ "الشخصية القاعدية" للعرب المسلمين..**

وقد ساهم انتشار التعليم الجامعي في حقل الفلسفة والإنسانيات رغم محاصرته المتواصلة في العالم العربي، في إعداد المجال **لاستنبات التيارات الفلسفية العقلانية**. وترجمت في هذه اللحظة بعض أعمال ديكارت، كما قدمت شروح مدرسية لبعض أعمال كانط، وترتب عن هذه الجهود رغم ندرتها ونخبوية المجموعات التي تلقتها وعملت على تعميمعا نتائج ستكون لها انعكاسات في اللحظة الثالثة، **لحظة عقلانية وعي الذات التي مانزال نعيش في أطوارها ونحن في مطالع الألفية الثالثة**.

تتمثل الجوامع الرافعة لتطور تيارات العقلانية في هذه اللحظة في المساعي النظرية الإصلاحية التي حاولت الانخراط في عملية نقل بعض مكاسب العقلاية في الفكر المعاصر. كما تتمثل في عمليات مقاومة هذا التوجه ومخاصمته بصور مختلفة، مخاصمة تيارات التفرنج وتيارات الاشتراكية وإعلان إفلاس المشروع الحضاري الغربي في مختلف أبعاده، مقابل التغني بأمجاد ذات عليلة. وستشكل هزيمة 1967 نهاية هذه اللحظة، وذلك بحصول علامة كبرى من علامات طريق التلاشي.. لكن التاريخ سيستأنف مساره من جديد، حيث سيتم **استئناف المقاومة**، وسنجد في معطيات اللحظة الثالثة المتواصلة في حاضرنا علامات في التحول تم فيها تجاوز كثير من عناصر التراجع التي ركبنا في قلب المخاضات والصراعات التي عرفتها العقلانية العربية في القرن العشرين.

ج - عقلانية وعي الذات

شكل الانتقال من لحظة **إدراك الفارق** إلى لحظة **وعي المماثلة** تحولاً نوعياً في تصورات وبرامج المنزع الإصلاحي العقلاني في فكرنا السياسي المعاصر. وسيشكل الانتقال من اللحظتين السابقتين إلى ما نطلق عليه في نمذجتنا التحقيبية **عقلانية وعي الذات أو وعي التأصيل** تحولاً أكثر تجذراً وعمقاً في نظام الوعي النهضوي العربي. وسنعمل في سياق تحليل تجليات هذه اللحظة على **تشخيص بعض جوانب درجات**

العمق والجذرية، وروح الإقدام والمغامرة المراهنة على قيم التنوير والتقدم كما تبلورت في عقلانيات هذه اللحظة.

لكن قبل القيام بهذه المهمة نشير إلى الحدود الزمنية المؤطرة لجريان هذه اللحظة في وعينا وتاريخنا، فنحن نعتبر أن بداياتها انطلقت في الثلث الآخير من القرن العشرين كما نعتبر أن حدثاً رمزياً من عيار هزيمة 1967 بمختلف سياقاتها وتداعياتها، يعد حدثاً يعيدنا مجدداً إلى عتبة **لحظة إدراك الفارق**، وهي اللحظة التي رسمت الحدود المؤسسة لزمن دخولنا فضاء الأزمنة المعاصرة، **باعتبارنا مشروع أمة مكبلة بأعباء تاريخها الوسيط، ومحاصرة بتحديات الزمن الامبريالي الصاعد..**

إن الهزيمة العربية أمام اسرائيل كشفت عقم الخيارات والمواقف والمعارك التي خضنا، ووضعتنا أمام معطيات جديدة وأسئلة جديدة، ولعل **وعي لزوم التأصيل المستند إلى وعي الذات في هذه اللحظة يرادف وعي الهزيمة**، ويستند إلى الإقرار العقلاني والموضوعي بالمآل الذي آلت إليه أوضاعنا في ظل مجمل الشروط التي أطرت وتؤطر وجودنا في المجتمع والسياسة والفكر والتقنية..

لقد أصبحت حاجتنا إلى تجذير الوعي العقلاني النقدي أكثر إلحاحاً، وأصبحت حاجتنا إلى التعلم من مكاسب العصر، وإنجاز تواصل ايجابي مع العالم أمراً مطلوباً. وقد ساعدتنا معطيات **عقلانية لحظة وعي التماثل** رغم تناقضاتها وازدواجيتها على التفكير **في كيفيات إعادة بناء التماثل والمماثلة، وذلك باستهداف التجاوز والمجاوزة ونقد نظريات التمركز الغربي وآليات الهيمنة الغربية.**

وقد اتجه فكرنا منذ ذلك الحين، إلى إعادة مواجهة إشكالاتنا بعدة جديدة في النظر، قادرة على القطع مع خيارات الفكر الملفق، والنظر المستكين إلى قيم أزمنة خلت. **وقد تفتحت في هذا الإطار براعم بذور الجرأة الفكرية الرامية إلى تكسير رتابة عقلانية الإسم (العقل النصي المغلق)، في اتجاه بناء عقلانية الفعل التاريخي المبدع، رغم عنف وقسوة مطلب الفصل والقطع والتجاوز، وهي الأفعال التي تصنع التاريخ**

وتصنع اللحظات المفصلية في جسده رغم مكابرة المكابرين..

تتميز الملامح العامة لهذه اللحظة بكونها تقدم في المنجزات والآثار النصية التي أُنتِجت داخلها تركيباً نظرياً جديداً لصيرورة معطيات التحول التي أتاحتها كل من **لحظة وعي الفارق ولحظة وعي التماثل، وذلك ليس فقط في مستوى الوعي والإدراك، بل أيضاً في مستوى المؤسسات والمنتديات ومراكز الفكر والجامعات.** وتتخذ الملامح العامة لهذه العقلانية مظاهر أخرى داخل المجتمع، مظاهر نكتشف عناصرها في الأحزاب وتنظيمات المجتمع المدني، وفي مختلف التحولات التي عرفها المجال الاقتصادي، بحكم تجارب التنمية المختلفة التي انطلقت في بعض الأقطار العربية، وبحكم ما أتاحته الطفرة النفطية من نتائج في الأقطار العربية المنتجة للنفط. وهي تتميز أيضاً بانتقال وتيرة التغير من الايقاع الموصول بالعقد الكامل من الزمان كما كان عليه الحال في النصف الأول من القرن العشرين، إلى الايقاع السريع الذي يحول السنوات والأشهر والأسابيع إلى لحظات فاصلة في تاريخ تزداد وتيرة تحوله بصور تدعو إلى كثير من اليقظة والحساب.. ففي قلب هذه اللحظة سينهار المعسكر الاشتراكي وسيتجه العالم نحو قطبية متمركزة حول الولايات المتحدة الأمريكية. ومقابل ذلك ستصبح أوروبا الموحدة عنواناً لمتغيرات ما تفتأ في طور التشكل، **وسيعرف العالم كثيراً من التغير في العقائد وفي أشكال الهيمنة. كما ستطرح العولمة الاقتصادية وثورات الإعلاميات أسئلة موصولة بالحاضر الكوني في أبعاده الفلسفية والتقنية**، وفي درجات ومستويات العقلانية السائدة فيه. وستطفو فوق سطح أنظمة الفكر تيارات جديدة معادية للعقل والعقلانية، **تيارات ترادف العقلانية بالهيمنة**، وهو الأمر الذي سيوسع النقاش الفلسفي في موضوع **نقد العقلانية**، ومحاولة إعادة بناء الأسس التي قامت عليها عقلانية عصر الأنوار التي تحمست لفضائل العقل وفتوحاته في مجال تسخير الطبيعة والمعرفة لخدمة طموحات الإنسان. **وهو الأمر ترتب عنه محاولات فكرية اتجهت لمحاكمة مبادئ التنوير وأخلاقيات التنوير، وذلك**

ضمن فضاء من الصراع مختلف تماماً عن أرضية الصراع كما نشأت وتطورت في العالم خلال الثلاثة أرباع الأولى من القرن الماضي.

وفي هذا السياق يلزمنا أن نوضح أننا لا نقرأ الانتقادات الحادة التي توجهها بعض مواقف **فكر مابعد الحداثة للعقلانية الكلاسيكية باعتبارها محاولات في هدم أسس العقلانية، بل إننا نفهمها في إطار التوجهات الفلسفية الساعية إلى كشف محدودية المشروع العقلاني**. ورغم أن بعض هذه الانتقادات ترسم العلامات الكبرى لبدائلها النظرية في بعض النزعات الصوفية أو العدمية، وبعضها يكتفي برفع مبدأ التموقع النظري، وهو الأمر الذي يولد نزعات ريبية جديدة، إلا أننا نرى في مختلف الأفعال التي رسمنا بكثير من الاختزال **عناصر نظرية تروم إعادة تركيب العقلانية في ضوء تحولات الفكر والعلم والتقنية، وفي هذا المستوى بالذات تهمنا النقاشات الجارية في هذ الباب، باب نقد العقلانيات الكلاسيكية كما تبلور في الفكر الفلسفي المعاصر**..

لقد لعبت الأحداث والمعطيات والمؤشرات المكثفة في الفقرة السابقة دور الاطار التاريخي العام الموجه للتيارات **عقلانية لحظة وعي التأصيل**، مثلما لعب المشروع القومي ولعبت برامج المشروع السياسي الاشتراكي أدوراً مماثلة في لحظة **وعي التماثل، وهو الأمر الذي يعني أن صيرورة العقلانية في صورها المختلفة داخل فكرنا لا يمكن فصلها عن شروطها التاريخية العامة**، خاصة وأن مجال الفكر الإصلاحي الذي نفكر في إطاره في موضوعنا لا يمكن أن يفهم بوضوح دون العناية بروافعه التاريخية المتمثلة في ممكنات التاريخ، وفي طبيعة الشروط النظرية المحددة لنوعية الأسئلة ونوعية الإجابات الممكنة عنها..

وهناك سمة أساسية تعكس خصوصية هذه اللحظة مقارنة بسابقاتها، سمة تتيح لنا إمكانية إنجاز توصيف أكثر دقة لنوعية حضور تيارات العقلانية وفكر التنوير في إطارها، فقد بدأت ملامح الجدل الفكري تتخذ **صبغة تنظيرية**، وبرزت الملامح الدقيقة للمرجعية الفلسفية في الكتابة والنظر، وكتبت النصوص الأكثر

كثافة واتساقاً، **كما حضرت مفاهيم العقلانية الفلسفية بكثافة ووضوح بارزين،** وهو الأمر الذي كان مفتقداً في نصوص اللحظتين السابقتين، **لحظة تهجي أبجدية العقلانية وعناوينها في نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي، ولحظة الشعارات والدعاوى العامة في حقبة وعي التماثل كما بنتها كتابة فرح أنطون ولطفي السيد وسلامة موسى..**

نقف في هذه اللحظة على مكاسب اللحظتين السابقتين وقد استوت في صورة نصوص أكثر قوة، ولغة أكثر تشبعاً بالمفاهيم والتصورات المسنودة بلغة المدارس والتيارات الفكرية الصانعة للمفاهيم والأدوات النظرية، بأساليب الفكر المتداولة في تاريخ الفلسفة.

تسمح درجة تركيب التصورات العقلانية في خطابات الفكر السياسي النهضوي في هذه اللحظة بإنجاز عملية تنميط نقيم فيها التمايز بين أشكال من العقلانية في المقاربات والنصوص الناشئة. ويمكننا أن نعدد في هذا الباب ودائما على سبيل التمثيل المدعّم لدرجة إجرائية تحقيبنا فقط، نقول إنه يمكننا أن نعدد تيارين عقلانيين كبيرين في الفكر النهضوي، وفي الفكر المعزز لمبدأ دعم الكونية التي بلورتها خطابات **لحظة وعي التماثل**، وَفَتَحَ البَابَ أمامها مبدأ إدراك الفارق، في لحظة اكتشاف الآخر وإعادة اكتشاف الذات في لحظة التعرف على الآخر خلال القرن التاسع عشر.

هناك **العقلانية الوضعية ثم العقلانية النقدية**، والجامع الفلسفي بين هذين التيارين يتمثل في مسعاهما الفكري و**المنهجي الرامي إلى المساهمة في ترسيخ مبدأ تخطي عقلانية عصورنا الوسطى ذات الطابع النصي الإطلاقي**، وذلك في اتجاه الانخراط في ميدان التمرس بلغات عقلانية الأزمنة المعاصرة واستيعاب مقدماتها الكبرى، **عقلانية الفعل والجرأة والمغامرة والإبداع، والاعتقاد بجدارة حمل مشعل بروميتوس لإعلان مركزية الانسان في الوجود، ومركزية العقل في المعرفة وفي بناء**

نظام الظواهر في الطبيعة وفي التاريخ، وذلك دون حماسة مقلّصة من جدوى استمرار خيارات أخرى تستعمل مقدمات مختلفة في النظر للعالم وللإنسان.. فلم يعد ممكنا بعد امتحان الإنسانية لتطلعات فكر الأنوار كما رسمت ملامحها الكبرى في القرن الثامن عشر أن نواصل النظر بالمقدمات نفسها في نهايات القرن العشرين..

سنجد ملامح أولية من العقلانيات التي ذكرنا في بعض جوانب ع**قلانية وعي الفارق وعقلانية وعي التماثل** في فكر الطهطاوي ومحمد عبده، ثم في فكر لطفي السيد وسلامة موسى، لكننا نقف في هذه اللحظة على منجز نظري منهجي عام يفوق الحدوس العامة والتصورات السجالية، سنجد في عقلانيات اللحظة الثالثة الجارية **جرأة في المعالجة، وكفاءة في البناء، ورسماً لمقدمات مرجعيات قابلة للتطور وإعادة البناء**.

ففي أعمال قسطنطين زريق وأنور عبد المالك وإلياس مرقص وعبد الله العروي وياسين الحافظ ومحمد أركون وفؤاد زكريا ثم ناصيف نصار ومحمد عابد الجابري وطارق البشري وفهمي جدعان على سبيل المثال، نقف على بعض ملامح العقلانيات التي ذكرنا. نعثر عليها في سياقات **تجمع بين مبدأ الإقرار بالسند المرجعي في لحظة التوظيف، ومبدأ المراجعة والنقد في لحظة مواجهة الظواهر والمعطيات، ثم مبدأ توسيع المفاهيم أو إبداعها أو تتميمها، وذلك في ضوء مستلزمات تعقل الظواهر الجديدة أو المستجدة. كما نجد مبدأ التمييز بين مستويات النظر في حالات التفكير في المرجعية النظرية الغربية في علاقاتها بالمواقف السياسية الغربية، التي تتحكم فيها لغة المصالح في التاريخ.. إن هذه التدقيقات في النظر تشخص ما نرومه ونحن نتحدث عن عقلانية يحصل فيها وعي الذات بالتأصيل والنقد وإعادة البناء.**

بلغت درجات حضور المنحى العقلاني في نصوص رموز هذه اللحظة مستوى غير معهود في نصوص أعلام الجيل الثاني والثالث من رواد النهضة العربية، ولهذا السبب نلاحظ إلحاح بعضهم على إدراج أعماله ضمن أفق تَكشِفُ ملامحه

النظرية العامة عن بوادر **نهضة ثانية** مُحدِّدة في نظرنا لمظاهر **قوة عقلانيات التأصيل**، بحكم أن الوجهة العامة للآثار الفكرية التي أنتج هذا الجيل، **تتوخى تعميق درجات انخراطنا في الكوني، وهو ما يعني بلغة عبد الله العروي تحقيق التصالح مع الذات ومع العالم، التصالح مع ذاتنا المتحولة في الزمان، والتصالح مع العالم بالصورة التي تمنح ذاتنا التاريخية امتياز تمثل مخزونات ومكاسب تاريخ جديد. تزداد فيه ذاتنا التاريخية تنوعاً وغنى، بفضل ما تراكم فيها من مكاسب في التاريخ والمعرفة والتقنية، حيث ستساهم عملية استيعابنا لها في تحويل مكوناتها داخل ذاتنا التاريخية، كما ستساهم من جهة أخرى خصوصيتنا التاريخية في تحقيق فعل مُخْصِب لكونية لا تحصل الا بفعل تضافر روافد التاريخ المتنوعة بتنوع شعوب وثقافات المعمور ومستخلصات التراكم التي تحصل بمفعول طبقات الأزمنة**.

اتجهت فعالية المنحى العقلاني في هذه اللحظة كما قلنا ونؤكد **نحو بناء أطروحات وتوجهات فكرية أكثر عمقاً وكثافة في مستواها النظري والخطابي**، ويمكن أن نعدد كما أشرنا آنفاً نموذجين أساسيين تعكس تجلياتهما النظرية بعض ملامح وعناصر الروح الجديدة التي تملأ اليوم فضاء النظر العربي، معبرةً عن محصلة المخاضات والتناقضات التي ترتبت عن منتوج اللحظتين السابقتين، **لحظة وعي الفارق ولحظة وعي المقايسة والتماثل**.

1- العقلانية الوضعية

أشرنا في بداية حديثنا عن **العقلانية الوضعية والعقلانية النقدية** إلى تعدد التيارات والنصوص الفكرية النهضوية التي تتقاطع داخل التيارين المذكورين، فهما لايشكلان في نسيج الفكر العربي جزراً معزولة عن بعضها البعض. كما أنهما يستقطبان داخلهما **عقلانيات قطاعية متعددة، ففي قلب العقلانية النقدية يحضر المنزع التاريخاني، وفي قلب العقلانية الوضعية تلتقي بعض جهود العقلانية النقدية في جدل فكري مركب ومعقد**. إن الحصر المفترض هنا في تفريع المعطيات الصانعة للتحقيب

يستهدف توسيع درجات التمثيل، ويخدم وجهتنا الاختزالية في البحث، كما يعكس جوانب من طبيعة المجال الذي اخترنا ونحن نفكر في رصد مظاهر العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

إضافة إلى ما سبق، نريد أن نؤكد هنا على غياب الطابع النسقي المتماسك عن الأمثلة التي سنشخص بواسطتها دلالات العقلانيات الوضعية والنقدية في فكرنا الإصلاحي الجديد، **الفكر المؤسس لعقلانية تعميق الوعي بالذات في تاريخيتها المتغيرة**..

إن الفكر السياسي الإصلاحي بحكم منحاه النهضوي لم يكن معنياً في لحظات تبلوره الأولى في عقلانية **إدراك الفارق وعقلانية المقايسة بمطلب التنظير، لأسباب موضوعية تتجاوز طاقة المنتجين الذي ركبوا معطياته النصية كما نشأت في فكرنا. فلم تكن هناك أولوية للنسقية النظرية**، ولم يذهب المصلحون بعيداً في باب تركيب منظومة نسقية مغلقة، قدر ما حاولوا الاستفادة من أكثر من منظومة نظرية، محاولين انتقاء وتركيب العناصر التي تسمح بمنح خياراتهم الفكرية نجاعةً وفاعليةً في التاريخ والمجتمع.وفي اللحظة الثالثة التي نتجه لبلورة ملامحها لم تبلغ النسقية النظرية درجة البناء المركب رغم تجاوز أغلب المشاريع النظرية في هذه اللحظة للطابع البرنامجي الذي شكل السمة الطاغية على اللحظتين الآنفتي الذكر.

عندما نفكر في **تجليات العقلانية الوضعية** في فكرنا السياسي الإصلاحي، نعثر على إسهامات فكرية عديدة حاولت توظيف **التحقيب الوضعي للتاريخ ولتاريخ الفكر**، بهدف محاصرة أنظمة الفكر اللاهوتية في أبعادها المختلفة. إضافة إلى ذلك نلاحظ أن الروح الوضعية في أبعادها التجريبية والاختبارية سواء في مجال مقاربة الظواهر الطبيعية أو الإنسانية، شكلت المرجعية الكبرى للنزعات العلمية والعلموية المدافعة عن رؤية جديدة للطبيعة والتاريخ والانسان، حيث ستشكل هذه الرؤية الفلسفية الخلفية المؤسسة لثورات العلم المتواصلة في مجالات المعرفة.

نعثر في أعمال زكي نجيب محمود وقسطنطين زريق وأنوار عبد المالك وفؤاد زكرياء بعض عناصر هذه الرؤية، وقد امتزجت بأسئلة الخصوصية التاريخية للعالم العربي، دون أن يعني هذا الأمر أي مظهر من مظاهر **المنزع التوفيقي أو المنزع التماثلي**. وقد شكلا معاً بعض سمات اللحظتين السابقتين. ففي أعمال من ذكرنا وغيرهم ممن لم نذكر من أعلام الفكر العربي، **نجد أنفسنا أمام درجة عالية في تمثل المفاهيم والأطروحات الكبرى في الفلسفة الوضعية**، ونجد إرادة التوظيف المعرفي والتاريخي لهذه المفاهيم والاطروحات، وذلك ضمن محاولة للإجابة على أسئلة تخص واقعاً محدداً، واقع العالم العربي والفكر العربي في العقود الأخيرة من القرن العشرين.

صحيح أننا نجد في بعض جهود من ذكرنا نوعاً من التراجع عن بعض المقدمات، أو نجد بعض مساعي العودة إلى آلية الانتقاء المؤسِّسة للنزعة التوفيقية، مثلما هو عليه الأمر في إنتاج زكي نجيب محمود، إلا أن الإطار العام للإنتاج الذي بلورته العقلانيات الوضعية لا يتقلص بفعل المراجعة المذكورة، بل ان هذه المراجعة تؤكد ما وضحناه آنفاً من **تداخل بعض آليات العقلانيات المحقَّبة في بعضها**، بحكم الشروط التاريخية العامة التي ما تزال تتحكم في وجهة المشاريع والتيارات الفكرية العقلانية في فكرنا المعاصر.

ونقف في هذه النزعة أيضاً على بعض أعمال الاشتراكيين العرب الذين **استوعبوا الماركسية في إطار تصور علموي، ينقلها من فلسفة في التاريخ إلى منهج لتشخيص الصراع الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع**. فنحن نعثر في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي على كثير من الكتابات الماركسية الإصلاحية والثورية التي نظرت إلى المشروع الاشتراكي باعتباره **مشروعاً علمياً قادراً على حل تناقضات وإشكالات التخلف القائم في العالم العربي**.

لا ينبغي إغفال الأهمية الكبرى للعقلانية الوضعية في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن هيمنة التصورات المسنودة بمرجعيات معادية للعقل ولفتوحات المعرفة

العلمية وتطبيقاتها في مجالات التقنية المختلفة، منح التيارات المنافحة للعقلانية الوضعية في مستوياتها المختلفة، وظائف محددة في مجال الصراع السياسي والإيديولوجي داخل المجتمعات العربية.

2- العقلانية النقدية

نستخدم مفهوم **العقلانية النقدية** في هذا البحث للإشارة إلى توجهين فكريين عقلانيين في فضاء فكرنا المعاصر: يتعلق الأول **بالنزعة التاريخانية** التي يمثلها عبد الله العروي، وتعزز دائرة حضورها أعمال مجموعة كبيرة من الباحثين في قطاعات معرفية مختلفة، حيث تحضر مقدمات العقلانية التاريخانية مُدعَّمةً لخيار فكري، **مقتنع بجدارة المكاسب الفكرية للحضارة المعاصرة، وساع لمزيد من تطويرها باستيعاب مقدماتها ونقد مظاهر تمركزها وهيمنتها.. ويتعلق الثاني بنزعة نقد العقل** التراثي، ويمثلها كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري **ومختلف القراءات التراثية الجديدة المستخدمة لمنهجيات العلوم الإنسانية بهدف المساهمة في إعادة ترتيب المكون التراثي في علاقاته المعقدة بالحاضر العربي**. ومن المؤكد في تصورنا أن أعمال الجابري وأركون على وجه الخصوص قد **ساهمت في بناء أطروحات مطورة لكفاءة التعقل والتنظير في الفكر المعاصر**، سواء في المستوى القومي أو في المستوى العالمي، وذلك بحكم منطلقاتها الأساس في التعامل مع مفاهيم ومناهج الفكر الانساني في ابعاده المختلفة، وبحكم النتائج التي ترتبت عن أعمالهما في مقاربة الظواهر التراثية.

إن جدلية الحوار بين أسئلة التاريخ والفكر، سواء في إطارها المحلي أو في إطارها الانساني العام، **منحت أعمالهما امتياز الرؤية المراهنة على دعم أفق الكونية المأمولة، لهذا السبب تتمتع أعمالهما بمزايا نظرية وتاريخية لا حصر لها.**

لا ينبغي أن نغفل هنا أن الجمع بين **العقل والنقد** في مفهوم **العقلانيات النقدية**، والنظر إلى تاريخانية العروي ومشروع نقد لعقل العربي الإسلامي كلحظات تمثيلية

لما نحن بصدد التفكير فيه، **يضعنا في قلب روح الأنوار، حيث يشكل البعد النقدي الوسيلة المناهضة لقيم التقليد والاستكانة والاستمرارية والاستبداد. فالنقد في تاريخ الفكر والفلسفة يعتبر وسيلة لمساءلة القواعد والمقدمات، كما يعتبر منهجاً لمراجعة المسلمات والمطلقات**، وفي قلب حفريات الجابري وأركون في التراث الإسلامي، **نجد أنفسنا أمام عمليات متعددة في زحزحة تصوراتنا عن المنتوج التراثي. كما أن في النقد الجذري الذي مارسه العروي على النزعات الانتقائية والسلفية في "الايديولوجية العربية المعاصرة" ما يكشف الطابع النضالي لفلسفة الأنوار والتنوير في نصوصه.**

نستعرض في الفقرات اللاحقة بعض جوانب هذه العقلانيات، **بهدف معاينة تمظهرات وعي الذات** التي اعتبرنا أنها السمة المعينة لحدود عقلانيات هذه اللحظة، **ضمن صيرورة تحول المشروع العقلاني في فكرنا المعاصر**.(انظر ملحق النصوص في نهاية الكتاب)

أ- تاريخانية عبد الله العروي

تستند تاريخانية العروي إلى مكاسب العقلانية في القرن 18، ومشروع التحرر الليبرالي في القرن التاسع عشر. كما تستند إلى تصور معين للماركسية، وهي تستند قبل ذلك إلى موقفه من **التأخر التاريخي العربي** الذي شكلت هزيمة 67 لحظة من لحظاته الكاشفة والفاصلة. وقد عمل طيلة أربعة عقود من الكتابة والبحث على **بناء رؤية فكرية تروم المساهمة في تجاوز المصير العربي**، رؤية لا تتردد في تشخيص علل التأخر العام السائدة في الواقع العربي، مع التركيز على مجال الصراع الفكري الدائر في مجال **الايديولوجية العربية المعاصرة، في علاقته بالتاريخ العام والتاريخ القومي.**

ومن "**العرب والفكر التاريخي**"، (1973) وهو من مصنفاته الأولى المعبرة عن تصوراته ومواقفه من الأوضاع العربية وجبهتها الثقافية والسياسية على وجه الخصوص، إلى "**مفهوم العقل**" (1996) وهو من مؤلفاته الأخيرة الكاشفة عن

نوعية خياراته في الفكر والسياسة، نجد أنفسنا أمام جهد فكري متمتع بكثير من الاتساق، جهد بان لأطروحة محددة في **نقد مظاهر التأخر التاريخي العربي، وفي رسم معالم خيارات فكرية تتوخى مواجهة عوامل الانحدار والتراجع المتواصلين في الحاضر العربي.**

تقوم النزعة التاريخانية المتبناة في فكر العروي على جملة من المقدمات، من أبرزها: **صيرورة الحقيقة، ايجابية التاريخ، دور الانسان في تدبير مصيره، وحدة التاريخ البشري**.. وانطلاقاً من هذه المقدمات الفلسفية العامة تبلورت الملامح الأساس في مشروعه ودعوته للتغيير.

لقد انصب اهتمام العروي على **أسئلة التاريخ، وأسئلة التقدم**، محاولاً نقد التصورات اللاتاريخية في النزعات الإصلاحية العربية ممثلة في التيارات السلفية والتيارات الانتقائية، **مؤكداً أهمية التعلم من دروس التاريخ الحديث والمعاصر، دروس الفكر التاريخي**. وقد رسم في بداية حياته الفكرية في مطلع سبعينيات القرن الماضي برنامجاً محدداً في الإصلاح الثقافي والإصلاح السياسي، وكذا إصلاح الذهنيات والمؤسسات.

نستطيع تبين العناصر الكبرى لهذا البرنامج في دعوته الرامية إلى اتخاذ موقف واضح من المعضلات الثقافية والاجتماعية والسياسية الآتية:

- **الفكر السلفي بمختلف مطلقاته،**
- **الأقليات ومشكل الديمقراطية،**
- **الدولة الوطنية وسياستها في مجالي الاقتصاد والتعليم على وجه الخصوص،**
- **الوحدة العربية في إطارها التاريخي الواقعي.**

اختار العروي في أطروحته مواجهة تيارات الفكر التقليدية المستندة إلى مقدمات لا علاقة بينها وبين منجزات ومكاسب الفكر الحديث والعلم الحديث والمجتمع الحديث، وحاول رسم المعالم الكبرى لمشروع في الفكر **يقضي بتجاوز**

تركة الماضي المثقلة بقيود لا تساعد على فك مغلقات الحاضر العربي. وقد لجأ إلى تجربة التاريخ الأوروبي الحديث محاولاً انطلاقاً من مقدمات رؤيته التاريخانية استلهام العناصر المساعدة في هذه التجربة على كسر قيود التقليد والاستمرارية الرومانسية الحالمة. **ولم يتردد في الدعوة إلى القطيعة مع العقل التراثي وآلياته في الفكر والعمل، فما دامت الحقيقة نسبية، وما دام التاريخ يتقدم، فإنه ينبغي أن ينخرط العرب في عملية التمرس بقواعد العمل كما تبلورت في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، قواعد العقلانية المواكبة لثورات المعرفة والتاريخ ابتداء من القرن 16 وإلى يومنا هذا وبدون أدنى تردد..**

يدافع العروي في مشروعه الفكري دونَ كللٍ عن دور **المثاقفة في توطين دروس الفكر المعاصر**، وهو لا يتصور وجود ثقافة غير موصولة بثقافات أخرى في لحظات نشأتها وصيرورتها، حيث **يعكس تاريخ تطور الأفكار والثقافات مزيجاً متداخلاً ومشتركاً بين ثقافات عديدة**، وهذه المسألة في نظره عبارة عن حقيقة تاريخية نستطيع البرهنة عليها بالعودة إلى تاريخ الثقافة والفكر والمعرفة في أوروبا، أو بالعودة إلى تطور الفكر الإسلامي في عصورنا الوسطى، **فالنقاء الثقافي والمرجعية الأصلية الأصيلة عبارة عن أوهام راسخة في الأذهان**، أوهام لا علاقة لها بالمنتوج الثقافي الإنساني كما يتشكل في تلافيف التاريخ الفعلي وفي ثنايا الثقافة التاريخية.

يمكننا الخيار التاريخاني من إنجاز انخراط أفضل في الأزمنة الحديثة، إنه يتيح لنا نقداً جذرياً لأوضاعنا، نقداً يضعنا أمام اختيار واعٍ، يقضي بالتعلم من دروس الأزمنة المعاصرة، لنتمكن من ولوج دروب وأبواب هذه الأزمنة، ونغادر حصون الماضي المكبلة للأذهان بقيود الفكر التقليدي والمجتمع التقليدي.

وقد عمل العروي في مؤلفاته العديدة على **بناء المعالم العامة للفكر العصري والمجتمع العصري، مبرزاً أهمية خيار التواصل الايجابي مع العالم ومع مكاسبه الجديدة في المعرفة والعلم، وأنظمة السياسية والاقتصاد والمجتمع.** وبلغ به حماسه لهذه

الأطروحة درجة إعلان حتمية تحقق هذا الأمر، الذي بدونه لا تحصل الهزائم المتواصلة فقط، بل يحصل التلاشي التاريخي.. وقد حصل هذا فعلاً في التاريخ، ويمكن أن يحصل اليوم في الحالة العربية..

دافع العروي بكثير من الحماس عن خياره التاريخاني القاضي بلزوم الانخراط في تعلم مكاسب الفكر المعاصر، **فلا إمكانية في نظره لتجاوز التأخر التاريخي العربي في مختلف تجلياته وصوره الا بقبول مغامرة الانقطاع عن وهم الاستمرارية.** فقد كان ومازال يعتقد أن الاستمرارية في ذهن المثقف السلفي عبارة عن وهم، بل إنها بلغته عبارة "**عن حنين رومانسي**" في زمن لم تعد فيه إمكانية لاستعادة ما مضى.

خيار المستقبل بدل الماضي في نصوص العروي حاصل دون وعينا ودون إرادتنا، والمقاومات الناشئة هنا وهناك، والعودات الساعية إلى تعزيز دوائر التقليد لا تمارس أكثر من عمليات في مزيد من تأخير انخراطنا البطيء في تعلم دروس الأزمنة المعاصرة، حيث تتفاقم أوضاع تأخرنا، وتتزايد درجات يأسنا وبؤسنا..

نجد في العقلانية الثاوية خلف تاريخانية العروي خياراً رديكالياً يتمثل في حرصه على الإقرار الواضح والمعلن بجملة من المقدمات والنتائج في عمليات تعقله لأسئلة وقضايا التأخر التاريخي العربي. وهو يعد في نظرنا محصلة متطورة في مجال تطور الفكر النهضوي العربي، إنه يقدم في هذا المستوى من مستويات تطور عقلانيات الفكر العربي الصورة المؤسسة نظرياً لمحاولات أخرى تشكلت في زمن إنشائه لمشروعه الفكري، حيث تلتقي جهوده بصورة غير مباشرة مع جهود ياسين الحافظ وإلياس مرقص ومحمود أمين العالم وهشام جعيط وناصيف نصار وغيرهم من المفكرين الذين **اعتبروا أن الفكر التاريخي هو القاعدة المركزية في كل تفكير عقلاني، وكل إصلاح عقلاني لمعضلات الواقع العربي والفكر العربي.** وقد ساهمت أعماله وأعمال من أشرنا إليهم آنفاً في بلورة محاولات عديدة في مقاربة إشكالات التأخر التاريخي العربي.. ورغم محدودية الأثر الذي رسمته هذه الأعمال في لحظة

عقلانيات وعي الذات في فكرنا المعاصر، عندما نقارنها بحالات الانكفاء الحاصلة اليوم في فكرنا، فإنه لا يمكننا إغفال عمق التحولات التي حصلت، كما لا يمكن التقليل من أهمية المعارك المرتقبة بحكم حدة التناقضات التي تطرحها الأسئلة الكبيرة التي تملأ اليوم فضاء الصراع السياسي والثقافي في مجتمعاتنا.

ب – في نقد العقل التراثي

إذا كانت تاريخانية العروي تتجه للدفاع عن لزوم القطيعة مع تاريخ التقليد المتمركز حول ذات هامشية ومهمشة في الحاضر الكوني، وذلك من أجل بلوغ عتبة الحداثة والانخراط في تمثل مكاسب الأزمنة المعاصرة، بهدف **إعادة إبداع التاريخ الذاتي**، الذي لا يمكن فصله عن تاريخ العالم بمختلف تناقضاته وتطلعاته، فإن جهوداً فكرية أخرى معاصرة له، عملت بدورها استناداً إلى المقدمات التي ينطلق منها في مجال **نقد الجبهة التراثية**، بحكم علاقتها بأوضاع الركود الفكري السائدة في العالم العربي. نحن هنا نشير إلى أطروحة نقد العقل العربي الإسلامي التي ركبها كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري في مصنفات فكرية تتمتع بحضور نظري قوي **في جبهة العقلانية العربية المسلحة بخاصية النقد**، وذلك رغم الاختلافات الجزئية القائمة بين أعمال الرجلين والتي لا تمس في نظرنا في العمق روح الخيار المجسد بصور متنوعة في أعمالهما الفكرية الأساس، **رباعية نقد العقل العربي** لمحمد عابد الجابري، ومصنفات **نقد العقل الإسلامي** المركبة في الحفريات التراثية العديدة لمحمد أركون.

إن حسم العروي في مسألة الموقف من التراث لم يكن حسماً منفرداً، ولعلنا لا نجازف عندما نعتبر أنه سيشكل في اللحظة التي نحن بصددها **سمة عامة في كثير من أطروحات الفكر العقلانية النقدية في فكرنا المعاصر**.

تتخذ المقاربة في تيار **نقد العقل** طابعاً مركباً، **نقد المنتوج التراثي وكشف**

محدوديته النظرية والتاريخة، ونقد آليات عمله المشروطة بطبيعة المعارف والمناهج في أزمنة تشكله، والعمل في الوقت نفسه على إعداد السبل المساعدة على تخطي نتائج وآثار استمرار حضور المكون التراثي في الحاضر العربي، إضافة إلى **نقد أدوات التعقل المستمدة من معطيات التاريخ المغاير**، حيث تتم عملية امتحان هذه الأدوات بإعادة فحص حدود إجرائيتها، وهو الأمر الذي تترتب عنه عمليات عديدة في مجال توسيع أو تقليص حدود الدلالة في هذه المفاهيم. كما تترتب عنه في نهاية التحليل **مسألة توسيع دلالات الكونية** بإدخال معطيات المكون الخصوصي في التاريخ العام..

إن الأمر لا يتعلق في مشروع **نقد العقل التراثي بأبحاث معنية بالرصيد التراثي في بنياته النصية لذاتها، قدر ما يتعلق بمقاربات يهمها الانخراط في فهم الواقع العربي**، وذلك بالعمل على تفتيت الأصول والمرجعيات الفكرية التي ما تزال تحد من قدراته على الانطلاق في التفكير والابداع، في ضوء مستجدات المعرفة، وبناءً على أسئلة موصولة بتحديات التقليد التي تمثلها في فكرنا اليوم تركةُ العقائد والنصوص المطلقة، التي لم يستطع الذين يقومون اليوم بمواصلة الترويج لها **إدراك نتائج الهزات التاريخية والمعرفية والسياسية التي صنعت الملامح العامة للفكر الانساني في الأزمنة الحديثة والمعاصرة**.

تلتقي **الرديكالية التاريخانية لعبد الله العروي بجذرية العقل النقدي في أعمال أركون والجابري، كما تلتقي بالنزعة الريبية التي تسكن كثيراً من منطوق وبياضات أعمال هشام جعيط. وهي تلتقي أيضاً مع محاولات التأصيل الفلسفي في كتابات ناصيف نصار وخاصة في مصنفيه النظريين الأخيرين "منطق السلطة"(1995) و " باب الحرية" (2003)**.. ولا يهمنا هنا بحث أوجه الاختلاف أو الالتقاء والتنام في أعمال من ذكرنا على سبيل التمثيل لا الإحاطة، فقد قمنا بذلك في أعمال أخرى أنجزناها عن مجمل أطروحاتهم. إن سياق بحثنا اليوم معني **بالمشترك بينهم، أي معني بتجليات**

العقلانية والتنوير في فكرهم. إنهم ينتمون إلى جيل واحد، وقد صدرت أعمالهم في أزمنة متقاربة (الربع الأخير من القرن العشرين)، والتقت بمعيار تاريخ الأفكار في أمرين اثنين بارزين: **أولهما يتمثل في عنايتهم جميعاً، كل بطريقته الخاصة، وفي إطار سيرورة تكون مشروعه الفكري بموضوع التأخر التاريخي العربي، مع تركيز واضح على الجانب الفكري وأدواته النظرية المنهجية. وثانيهما توجههم الفكري التنويري الهادف إلى تطوير كيفيات أداء الفكر العربي والمجتمع العربي في العالم المعاصر.**

لكل ما سبق، جمعنا بينهم في هذه اللحظة، من أجل إنجاز تشخيص أوضح لما نحن بصدد إثباته. ونريد أن نتوقف أكثر لتقديم بعض العناصر النظرية من أعمال الجابري وأركون لعلها تساعدنا على توضيح أفضل **لحدود العقل النقدي في مصنفات من نضع أعمالهم في دائرة النقد المعرفي لآليات اشتغال العقل التراثي.**

يفسر كل من الجابري وأركون كيفيات انخراطهما في نقد تجليات العقل العربي الإسلامي في عصورنا الوسطى، **ويؤكدان في هذا المجال على علاقة مشروعيهما في النقد بالتحرر من قيود الماضي، التي فقدت وظيفتها اليوم في عالم نجح في تركيب مقدمات جديدة في موضوع تعقله لذاته، وللتحولات التي حصلت في التاريخ، وفي تاريخ الأفكار الدينية وآلياتها النظرية على وجه الخصوص.**

انهما مقتنعان بأن سطوة آليات تقليدية محددة في التفكير على نظام النظر في عالمنا اليوم تعد من أهم عوامل استمرار التأخر الحاصل في مجتمعاتنا وثقافتنا. ولهذا السبب ينبغي في نظرهما **استخدام مِعْوَلِ النقد لكسر مختلف اليقينات القاطعة التي ورثناها من عصورنا الوسطى.**

النقد في آثارهما موقف من الوثوقية، موقف من اليقينات المتعالية، والعقلانية في نصوصهما تتخذ طابعاً تجريبياً، حيث تتم محاصرة النصوص والمفاهيم والتصورات والكلمات ضمن دلالتها المبنية في إطار نظري، محكوم بنظام في المعرفة لا يمكن تجاوزه إلا بتكسيره، وتركيب نظام جديد بديل له، نظام موصولٍ بالمكاسب المعرفية والمنهجية

الجديدة. إن وظيفة النقد تقويضيةٌ، والتقويض هنا آلية فكرية، وتاريخ الأفكار في البداية والنهاية تاريخ تقويض لأسقف عمارات النظر، حيث يتجه التطور لبناء أنظمة معرفية جديدة، مرتبطة بالشروط التاريخية والعلمية الصانعة لأنماط وأنظمة المعرفة في التاريخ.

فلن يستطيع العرب في نظر الجابري وأركون تجاوز عطالتهم الفكرية إلا بالتعلم من دروس ومنهجيات الفكر المعاصر، التي تساعد في حال حصولها في كشف محدودية المخزون التراثي .

نقف في التوجهات الفكرية العامة لمشاريع نقد العقل في فكرنا المعاصر على مساع في التأصيل والإبداع تتوخى بلوغ مرمى النهضة في العالم العربي. كما تتوخى تحقيق ما يؤسس الأزمنة المعاصرة في قلب الزمن العربي التكراري، بهدف زحزحة حضور التقليد المهيمن.. لهذا نعثر في أبحاثهما على عمليات متعددة في استعارة مفاهيم الفلسفة المعاصرة ومناهج العلوم الإنسانية، بهدف توطينها في مجال الفكر العربي، وذلك في إطار من العمل الفكري الذي لا يكتفي بالاستعارة الناسخة. بل إننا نكتشف في أعمالهما الفكرية كما قلنا آنفاً، عمليات عديدة في مجال إعادة تركيب دلالة المفاهيم والمناهج في ضوء معطيات التاريخ المحلي والتراث الإسلامي، وهذا المنحى في أبحاثهما يعكس جوانب من دلالة الوعي الجديد بالذات، وعي التأصيل التي نتحدث عنه في هذه اللحظة، ونعتبره سمتها الأساس وعنوانها المناسب.

وتقدم بعض أعمال محمد أركون في هذه النقطة بالذات جهداً بالغ الأهمية في باب تطوير بعض أسئلة الفكر المعاصر، في لحظات قراءته لأسئلة وإشكالات الظواهر والنصوص الإسلامية، حيث تتم عمليات امتحان بعض المفاهيم والمناهج في ضوء معطيات وحوادث ونصوص مختلفة عن نصوص وظواهر الفضاء الذي تبلورت في إطاره الأول المفاهيم والمناهج المشار إليها. ومعنى هذا أن جهودنا في نقد العقل العربي، مثل جهودنا في العقلانية التاريخانية تكتسي أهمية خاصة في مجال الفكر الانساني المعاصر. إنها تقدم جهداً لا يجادل إلا المكابرون من المناصرين لنزعة التمركز

الأوروبي في رجحانه النظري والتاريخي، وفي تعزيزه لعقلانيات الأزمنة المعاصرة هنا وهناك..

II- مفارقات العقلانية العربية

ركبت المعطيات الفكرية التي استعرضنا في إطار المحور الأول من هذا العمل **أبرز ملامح خطابات العقلانية في الفكر النهضوي العربي**، وقد ساهمت هذه الملامح في بلورة مرجعية نظرية جديدة في ثقافتنا المعاصرة، مرجعية الحداثة الفكرية المؤسسة في سياق تطور الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

لم تكن عملية انتقال هذه المرجعية بسيطة ولا هينة، فقد تداخلت في عملية تركيبها في فكرنا عوامل عديدة متناقضة. وواكب عملية انتقالها مظاهر احتلال استعماري حوَّل فضاء العالم العربي الاسلامي إلى فضاء مُكبلٍ بقيود الظاهرة الاستعمارية بمختلف تبعاتها. كما واكب عملية الانتقال المذكورة معارك في المقاومة الرامية إلى بلوغ مرامي التحرر والاستقلال.. وفي قلب هذه الحركية التاريخية المركبة تواصلت أشكال تمثل الفكر العربي للرؤية العقلانية الجديدة، مما ولد ديناميات وجدليات في الفكر العربي أثمرت في نهاية المطاف الملامح الكبرى المحددة للعقلانية والتنوير في الصور التي عرفها الفكر العربي والتي استعرضنا بعض جوانبها بكثير من الاختزال في التحقيب السابق. وقد ترتب عن كل ما سبق نتائج حولت جوانب من مسارات الفكر العربي، وحاصرت آليات التقليد التي كانت تشكل قبل ذلك السمة الأغلب على مختلف تجليات ومنتوجات المنزع الإصلاحي العربي والثقافة العربية.

إن المسافة التي قطعها الفكر العربي من **لحظة إدراك الفارق بل الفوارق التاريخية القائمة بيننا وبين الآخر، إلى لحظة وعي التماثل، وإنجاز المقايسات التي تفتح المجال أمام أفعال المثاقفة والتعقل والتأويل، إلى لحظة وعي مبدأ التأصيل الذي يطور**

مستويات وعي الفارق، ثم وعي الكونية المشروطة بمعطيات الخصوصي والتاريخي، حيث لا يرفعُ التنوع في مختلف تجلياته مبدأ وحدة الاتجاه المتحكم في سير التاريخ. كما لا يترتب عن التنوع والاختلاف بالضرورة التنافي والتجافي والإقصاء المتبادل، بل إن تجارب التاريخ تتيح إمكانية بناء جدليات في التواصل قادرة على تخطي العقبات التي تولدها عمليات التحول المُطوِّرة لآليات عمل الفكر والعقل في التاريخ.

وإذا كنا نسلم بأن العقلانية فعالية موصولة بتقنيات في النظر واللغة والمجتمع، وموصولة بجدل التاريخ والسياسة والسلوك، أدركنا دور انشغالات العقلانية العربية في توليد الأنماط الخطابية والفكرية التي استعرضنا في المفاصل الكبرى لهذا البحث.

لقد ارتبطت العقلانية الناشئة في الفكر السياسي العربي منذ ارهاصاتها الأولى بمحاولة تجاوز ميرات العقلانية الوسيطية التي واصلت هيمنتها المتصلبة على العقل العربي وأدواته في الفكر والعمل. ولم تكن عملية الاستجابة لمقتضيات إدراك الفارق التي ركبها رواد نهضة القرن التاسع عشر في اللحظة الأولى بسيطة، وذلك بحكم سياج اللغة الصانعة للفكر وللخطاب. فقد كانت مفردات اللغة المتداولة مشحونة بدلالات مستمدة من سقف نظري محدد، سقف لا علاقة له بالمكاسب المعرفية والسياسية التي ولَّدت لغة **العقلانيات الحديثة ورؤيتها الجديدة للعالم**، فترتب عن ذلك مطلب لزوم إنجاز جهد إضافي في نقل وإبداع اللغة المطابقة، لغة العقلانية المؤسَّسة في إطار نظام في المعرفة متجاوزٍ للأنظمة التي كانت سائدة في العصور الوسطى.

اتخذت أغلب تيارات العقلانية العربية في المجال الإصلاحي **طابعاً سجالياً**، وقد عملت على بناء خيارات فكرية سياسية موصولة بمرجعية جديدة، وهادفة إلى إنجاز ما يسعف بالانخراط في الفكر المعاصر.

وهناك سمة أخرى عامة طغت على مختلف تمظهرات الكتابات العقلانية في فكرنا، يتعلق الأمر **بالطابع النضالي الذي وسم مشاريع النظر الإصلاحية العقلانية**، فقد

عمل رواد الإصلاح على مجابهة أسئلة عديدة مرتبطة بواقع التأخر التاريخي، **أسئلة الإصلاح في أبعاده ومستوياته المختلفة**. وإذا كان الطابع النضالي لعقلانية التنوير قد منح التيارات المذكورة امتياز الفكر الملتزم بقضايا تاريخية محددة، فإنه قد عمل في الوقت نفسه على الحد من إمكانية تطوير كفاءة النظر المبدعة، **حيث انصرف أغلب منتجي الخطاب العقلاني إلى بناء برامج في الإصلاح منشغلة بالأسئلة العملية أكثر من انشغالهم بتطوير الأدوات النظرية المرجعية، أو بناء الأنساق النظرية المتماسكة.**

وقد اتخذ المنحى النضالي عدة مظاهر أبرزها مقاومة التيارات المحافظة، التيارات الداعمة لقيم الاستمرارية الحافظة لمرجعيات عتيقة، ومقاومة كوابح اللغة الحافظة لمأثور ينطق بمضمون معارف لم تعد مناسبة لمتطلبات الحياة في الأزمنة الحديثة..

وقد تطورت في قلب عملية **توطين التيارات العقلانية وتيارات الاستنارة في فكرنا المعاصر آليات المواجهة، كما تطورت آليات أفعال المقاومة المضادة، المتمثلة على وجه الخصوص في صور الممانعة التاريخية المسنودة بقيم ومصالح متناقضة داخل المجتمعات العربية**. لكن المآل الذي آلت إليه تيارات العقلانية في لحظة **وعي التأصيل** في العقود الأخيرة من القرن العشرين، مكنت الفكر النهضوي العربي الجديد من فتح جبهات أخرى مطابقة لنوعيات الأسئلة الجديدة الناشئة في عالمنا المعاصر.

أشرنا في الفقرات السابقة إلى بعض الجوامع التي انتظمت في إطارها تيارات العقلانية في الفكر الإصلاحي العربي، كما وقفنا على بعض أوجه التمايز القائمة بينها، ونتجه الآن إلى رسم الخاصية النظرية الأساس المحددة لبنيتها النظرية، فقد ركبت خطابات العقلانية والتنوير وإلى حدود نهاية القرن الماضي كثيراً من المفارقات النظرية والتاريخة، وسنحاول في نهاية هذه الورقة إبراز **سمات الطابع المفارق في فعاليات العقلانية في فكرنا النهضوي.**

ثلاث سمات مركزية صنعت المفارقة في خطابات العقلانية والتنوير في فكرنا، يتعلق الأمر **بخاصية التركيب المزدوج في الخطاب المنتج للانتقائية، وخاصية**

التفاوت وعدم المطابقة في موضوع علاقة الخطاب بالتاريخ، ثم خاصية التوتر التي تسكن أسئلة الخطاب وتنعكس على خياراته الحدية المتقاطعة. وتجمع هذه الخصائص بين عناصر ومكونات فكرية وتاريخية ومكونات سياسية وأخرى سيكولوجية، كما تستوعب مكونات موصولة بالمرحلة التاريخية الانتقالية التي أطرت ومافتئت تؤطر عمليات تشكل وتبلور الفاعلية العقلية وفاعلية فكر الأنوار في محيطنا التاريخي المعاصر.

أ- مفارقة الانتقاء

ركبت العقلانية العربية **مفارقة الانتقاء** محاولةً تكسير هيمنة المرجعية النظرية الذاتية ذات الطابع التقليدي، ومتجنبة في الوقت نفسه سطوة المرجعية النظرية الوافدة في زمن المد الامبريالي، لكن التركيب المنجز في كل من اللحظة الأولى والثانية لم يسلم من عمليات **في الخلط النظري المقلّص من إمكانية حصول التركيب المخصب والمبدع للمرجعيتين المتقابلتين**، فنتج عن ذلك تبلور **خطابات فقيرة نظرياً**، رغم الوظائف العملية العديدة التي قامت بها في مجال تطور وتحول الفكر العربي.

عززت الانتقائية **نزعات التوفيق والتلفيق أكثر مما ساهمت في توليد النصوص المخصبة لازدواجية المرجعية بل وتعددها أحياناً**. وقد شكل الانتقاء الذي يغفل الأصول النظرية المؤسسة لآليات الفكر العقلاني، وهي الأصول التي تسعف بإمكانية تطوير الروح العقلانية ومنحها الأبعاد والدلالات التي تتخذها في مجالات الفكر المختلفة، فلم يكن بإمكان التيارات الانتقائية أن تبني النظر بحكم قفزها على المبادئ والأصول، واكتفائها بالخلاصات والنتائج المعزولة عن نظام المعرفة المؤسس والحاضن لنظامها في النظر.

لا تشكل مفارقة الانتقائية مجرد خلل شكلي في بنية التيارات العقلانية في فكرنا، بل إنها ترسم ملامح خيارات فكرية ذات انعكاسات سياسية وتاريخية

محددة. صحيح أنها **تعبر عن صلابة مرجعيات التقليد في فكرنا**، إلا أنها تعبر في الوقت نفسه عن **قوة حضور مرجعيات العقلانية الغربية** وهي تتجه لانجاز عمليات في التنميط التاريخي القسري المعزَّز بإرادة توحيد العالم في فضاء الأزمنة المعاصرة بمختلف مكاسبها التاريخية والنظرية.

وإذا كانت الانتقائية في العقلانيات العربية قد أغفلت **تناقض الأصول والمرجعيات**، وهو الأمر الذي قلص من قدرتها في الإبداع، **فإنها مهدت الطريق نحو عقلانيات التأصيل التي سعت للتخلص من عيوبها بالتقليص من حدة مفارقاتها، وذلك باستحضار الأصول ومحاولة امتحانها بطريقة نقدية، حيث نتج عن ذلك انخراط فكري أكثر فاعلية وإبداعاً في فضاء الفكر المعاصر.**

ب – مفارقة عدم المطابقة

إذا كانت المفارقة الأولى تشير إلى نسيج الخطاب، وترسم معالم انتقائيته، فإن المفارقة الثانية تشير إلى علاقة تيارات العقلانية والتنوير بواقع الفكر والمجتمع في عالمنا.

فقد شكلت العقلانيات التي انتشرت في فكرنا المعاصر نماذج لتيارات فكرية غريبة عن محيطها الاجتماعي المشدود إلى منطق اللاعقل، حيث تنتشر تيارات وطرق في التعامل مع العالم معادية لأنماط العقلانية التي تبلورت في الأزمنة الحديثة.

إن سيادة تيارات فكرية مغيبة لقواعد وآليات المعرفة المعاصرة، بحكم التأخر التاريخي العربي السائد، في مختلف مناحي وجودنا التاريخي، عزّز هيمنة الفكر المعادي للعقل والمعقول، وهو الأمر الذي أبرز عزلة وغربة أغلب تيارات العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر.

تبرز بعض ملامح **مفارقة عدم المطابقة** في نمط التأويل الذي يستند إلى المفارقة الأولى، حيث تترجم مفاهيم المرجعية الجديدة بمفردات ذات حمولة مغايرة لمعاني

المفاهيم في سياقاتها النظرية الأصلية، فتنشأ في خطابات تيارات العقلانية لغات لا تعبر عن روح مضامينها، ويترتب عن ذلك أيضاً عمليات إفقار محاصرةٍ لإمكانية تطوير النظر العقلاني في فكرنا.

نحن هنا لا نفترض أن بديل عدم المطابقة هو التطابق الميكانيكي، بل إننا نريد وضع اليد على غياب روافع العقلانية في الفكر وفي المجتمع، والروافع المقصودة هنا هي نقط الارتكاز المعرفية والتاريخية التي ولدت نظام العقلانية في التاريخ الأوروبي الحديث.. فلا يمكن أن تتعزز العقلانيات في نظامنا المعرفي بدون أن تواكبها وتعزز مسيرتها روافع المعرفة والتاريخ الداعمة لحضور العقلانية واستمراريتها..

تتقلص حدود المفارقة هنا بواسطة المساعي الهادفة إلى **إعادة بناء العقلانيات في فكرنا في ضوء الخصوصيات التاريخية**، التي تسمح بالاقتراب بصورة أفضل من أسئلة التاريخ الحي، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تركيب معطيات نظرية أكثر تطابقاً مع نظام المعرفة وأنظمة التاريخ والمجتمع..

ج – مفارقة التوتر

تنطبق هذه المفارقة بصورة واضحة على معطيات **عقلانية إدراك الفارق، وعقلانية وعي التأصيل** أكثر من انطباقها على منتوج **عقلانية المقايسة والتماثل.**

فقد شكل التوتر بدلالاته النفسية والرمزية خاصية ملازمة لفعل إدراك الفوارق بيننا وبين الآخر، وبرز في الخطاب في صورة وعي يقضي بضرورة التعلم من الآخر، وعي يستدعي قبل ذلك الإقرار بالمآل التاريخي لذات تقف على أبواب التلاشي.. فأمام الآخر (الغرب المتقدم)، وقد صنعت منه مستويات تقدمه في مختلف مجالات الحياة ما منحه امتياز التفكير والعمل على **تعميم نموذجه التاريخي في العالم، أمام هذا الآخر كان لابد للذات من عملية خلخلة في الوعي وفي الوجدان تمكنها من وعي الفارق لتتجه بعد ذلك صوب عملية تملك مقوماته وهو الأمر الذي يتطلب**

اشتغالاً رصيناً على الذات في مختلف أبعادها ومكوناتها..

وهكذا ترجمت الجهود الفكرية الإصلاحية ذات المنحى العقلاني **وعي التوتر**، وعملت على تركيب ما يسمح بإمكانية بلوغ عتبة التقدم.. فقد حاول الخطاب الاصلاحي العربي فهم عوامل النهضة والرقي الحاصل في أوروبا، وبنى الحجج المساعدة على الإقناع بجدوى الانخراط في طريق التقدم..

أما مواقف وخيارات لحظة **وعي التماثل**، فقد قلصت من حدة التوتر باختيارها الاندراج في بناء برامج في نقل ما يُعين على بلوغ مرمى النهضة، وهذه البرامج كما نعرف مطابقة لتجربة التاريخ الأوروبي، حيث **سمحت فرضية وحدة التاريخ ووحدة المستقبل ببناء تيارات تغريبية قوية في فكرنا**، تيارات لم تتردد في نقل الأدوات والمعايير والمناهج المساعدة على فتح باب المغامرة المساعدة على القطع مع قيم ولغات وعقلانيات لم تعد قادرة على تحقيق علاقة ايجابية مع العالم، **وذلك من أجل المساهمة في تطوير قدرة الفكر العربي على التواصل بصورة أفضل مع مكاسب العقلانية المعاصرة، ومكاسب دروس الأنوار في الفكر الحديث والمعاصر.**

وقد عادت ملامح التوتر إلى البروز بقوة في مشروع اللحظة الثالثة المتواصلة في حاضرنا، نقصد بذلك لحظة وعي الذات، ففي هذه اللحظة بالذات في مختلف تجلياتها ومكاسبها النظرية **نجد أنفسنا في بعض جهود العقلانية العربية أمام أقصى درجات التوتر، وذلك بالمعنى الذي يسمح فيه التوتر بتركيب المواقف الحدية والمواقف المنفتحة على لحظات التصدع والتناقض، وهي لحظات بناء المفارقة في النظر.**

وما يعزز **مفارقة التوتر** في فكرنا هو التحولات النقدية الجديدة المحاصرة للعقلانيات الكلاسيكية، والتحولات الجديدة التي تفتح المجال أمام فتوحات الخيال والتخييل، ولا ترى أي تناقض بينها وبين مقومات الفاعلية العقلية. وكذا الانتقادات التي تجد للأوهام والأساطير كما تجد لمنتوجات اللاشعور مبررات عقلية تمنحها صلاحيات كبيرة في تركيب أفعال الأفراد والجماعات في التاريخ..

إن المحاكمات النظرية الجديدة المتواصلة التي تتجه الجهودُ الفلسفية المعاصرة إلى إنجازها بهدف كشف المحدودية النظرية للعقلانيات الكلاسيكية وانزلاقاتها الايديولوجية السياسية والتاريخية، وإعادة تحيين الطموحات الإنسانية الكبرى المتمثلة في مقاومة التشيؤ والشمولية والفكر الواحد، وإعادة بناء الفعاليات النظرية الآخرى التي همشتها العقلانيات الكلاسيكية، ونقصد بذلك كما قلنا سابقاً دور الخيال والأسطورة والوهم في صناعة الأحلام والأفكار، بل وصناعة الأحداث أيضاً، كلها معطيات تدعونا إلى رصد أبعاد مفارقة التوتر التي أصبحت تشكل سمة ملازمة للعقلانية الحديثة، ليس في فكرنا فحسب بل في الفكر المعاصر على وجه العموم.

ونحن لا نشك في أن عملية التأصيل النظري الرامية إلى استيعاب مكاسب الآخر من منظور نقدي، والساعية في الآن نفسه إلى التمثل النقدي لتجربة الذات التاريخية بروح موضوعية ستساهم بدورها في بناء الفكر الذي يتجه لتخطي عتبات التقابلات الحدية والحادة، حيث يعمل الفكر على صهر المتعدد والمختلف المتناقض، ضمن جدلية التمثل والنفي والتجاوز، وهي جدلية داخلية قادرة على إنجاز عمليات في الاستماع إلى ايقاع وتاتر التحول بيقظة وبروح نقدية لا تقدر على الإستكانة لحقيقة معينة، أو مرجعية بعينها، بل تفضل بدل ذلك فعل معاينة وحدس الوقائع والمعطيات في إطار جدلياتها المفتوحة على تركيبات لا تعنى بتناقضات اللحظي والعرضي والمؤقت، وذلك بهدف بلوغ مراميها وأهدافها..

إن فعل التوتر في هذه اللحظة هو طريق الفكر الخلاق، إنه طريق الكونية التي لا تصنعها مرجعية واحدة، ولا تصنعها مرجعيات عديدة، قدر ما تصنع بفعل تراكم مكاسب الأزمنة ومعطيات التفاعل كما تولده تجارب التاريخ، حيث تنشأ جدليات التماثل والاختلاف ثم تختفي لتظهر مجدداً، وحيث تشكل يقظة العقل والخيال الوسيلة لحراستها بإعادة إنتاجها.

❐ ❐ ❐

مراجع البحث

- التونسي (خير الدين)، **أقوم امسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر تونس 1972.
- الطهطاوي (رفاعة رافع)، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.
- الأفغاني (جمال الدين)، وعبده (محمد)، **العروة الوثقى**. بيروت - دار الكاتب العربي 1970.
- الأفغاني (جمال الدين). **الأعمال الكاملة**. تحقيق وتقديم محمد عمارة. القاهرة. المؤسسة المصرية العامة. (ب، ت)
- موسى (سلامة)، **النهضة الأوروبية**، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة - ب، ت.
- عبده (محمد). **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، القاهرة، مطبعة المنار، ط. 4، 1350هـ.
- قطب (سيد)، **المستقبل لهذا الدين**، بيروت، دار الشروق، 1978.
- فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**، المؤلفات الفلسفية رقم (2). تقديم د. أدونيس العكرة، دار الطليعة بيروت 1981.
- الفاسي (علال) ، **النقد الذاتي**، دار الفكر المغربي ، المغرب 1952.
- عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت 1973.
- عبد الله العروي، **مفهوم العقل**. **مقالة في المفارقات**، م. ث. ع 1996.
- جعيط (هشام). **أزمة الثقافة الإسلامية**، دار الطليعة بيروت 2000.
- جعيط (هشام)، **في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة**، ط 2، بيروت، دار الطليعة 2000.
- حوراني (ألبرت)، **الفكر العربي في عصر النهضة** 1898 - 1939 ترجمة كريم عزقول، دار النهار بيروت ، ب، ت.
- عبد الملك (أنور)، **الفكر العربي في معركة النهضة**، بيروت - دار الآداب 1974.
- محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي** في أربعة أجزاء:

  1- **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة بيروت 1984.

2- **بنية العقل العربي**، دار الطليعة بيروت 1986.

3- **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، م. ث. ع بيروت 1990.

4- **العقل الأخلاقي العربي**، دراسة تحليلية لنظام القيم في الثقافة الإسلامية م. ث. ع بيروت، 2000.

- محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، م. ث. ع بيروت، 2000.

- محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1996.

- محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، دار الساقي، بيروت 1995.

- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟** دار الطليعة بيروت 1998.

- فهمي جدعان، **نظرية التراث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1985.

- فهمي جدعان، **الطريق إلى المستقبل، "أفكار قوى"، للأزمنة العربية المنظورة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1996.

- فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، **دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1997.

- أومليل (علي) - **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1985.

- هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، دار النهار بيروت ط 2، 1978.

- التريكي (فتحي) **العقل والحرية**، مطبعة تبر الزمان، تونس 2000.

- عياض بن عاشور، **الضمير والتشريع العقلية المدنية والحقوق الحديثة**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998.

- كمال عبد اللطيف: **التأويل والمفارقة**، م. ث. ع، بيروت 1987.

- كمال عبد اللطيف: **العرب والحداثة السياسية**، دار الطليعة، بيروت 1997.

- كمال عبد اللطيف: **الحداثة والتاريخ**، افريقيا الشرق 1997.

- كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي**، دار الفارابي بيروت 2000.

-Ton Rocq more. *la Modernité et la raison*. archives philosophiques N°52.1989.

- Max Horqheimer. théodor Adorno, *La dialectique de la raison*, Gallimard Paris 1994.

- Paul Fayerbnd, *Adieu la raison*. du seuil Paris 1989. - Michel Foucault. *Vers une critique de la raison politique*, Gallimard, Paris 1996.

- Ali Benmakhlouf. *la raison et la question des limites*. le Fennec Casablanca, 1997.

- sala- Molins louis, *les misères des lumières*. sous la raison. l'outrage Robert laffont. Paris 1992.

-Abdellah Laroui, *l'ideologie arabe contemporaine*, Maspero, Paris 1967.

- Abdellah laroui. *La crise des intellectuels arabes*. Maspers. Paris 1974.

-Abdellah Laroui. *Islamisme Modernisme liberalisme* centre culturel Arabe. Casa 1997.

-Hicham Djait. *la personnalité et le devenir arabo islamique*. Seuil, Paris 74.

- Hicham Djait. *l'Europe et l'Islam*. Seuil. Paris 78.

- Mohamed Arkoun. Pour une critique de la raison islamique, maisonneuve et larose, Paris 1984.

❒ ❒ ❒

ابن خلدون في سوس
التّلقي والتأثير*

أحمد السعيدي**

توطئة

القصد في هذه الدراسة إلى استكمال مشروع[1] محمد المنوني (1420هـ/1999م) في تبريز تلقي ابن خلدون وأعماله في أوساط العلماء والمؤرخين بالمغرب، بَلْهَ تبيُّن مظاهر ذلك التلقي واكتشاف المنظور المغربي للمنجز الخلدوني عامة. بيْد أن إسهامنا التمهيديّ هذا فيه تخصيص مهتبلٌ بمنطقة سوس المعروفة في جنوب المغرب، حيث نرمي إلى تعرُّف تلقي ابن خلدون لدى النخبة العلمية السوسية عامة، وفي كتاباتها خاصة كما عند الحُضَيْكِيّ والمُختار السُّوسيّ والإِكْراريّ والعُثمانيّ.. وغيرهم من العلماء المؤرخين لسوس ثقافة واجتماعا وسياسة.. نركز على استثمار أعمال ابن

* أصل الدراسة مشاركة للباحث في الندوة الدولية "عوالم ابن خلدون"، تنظيم المعهد الأمريكي للدراسات المغاربية American Institues for Maghrib Studies -AIMS، طنجة 8-10 يونيو 2006.

** باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان.

خلدون في كتابة تاريخية اجتماعية ثقافية مجرّدة من وجه، ومن وجه آخر على نظرة هؤلاء المؤرخين لابن خلدون من حيث هو عالم يجمع إلى التخصص التبسّط، أي تقويمهم لابن خلدون وأعماله خصوصا ما اهتم منها بمقاربة البيئة السوسية ضمن مقاربته للمغرب الأقصى عموما، معتبرين قول أحد المختصين في علم المعلومات: «إن أفضل المؤلفات هي الأعمال التي يتم الاستشهاد بها بكثافة، بحيث أصبح إحصاء الاستشهادات المرجعية هو المقياس المفضّل للحكم على نوعية المؤلفين.»[2] وباختصار شديد، يحاول هذا المقال اكتشاف ابن خلدون من منظور سوسي صرف.

المنظور السوسي للتاريخ

نقف في طالعة جملة من مؤلفات السوسيين أو في تضاعيفها على إشارات إلى المنظور السوسي للتاريخ (=كتابة الوفيات والتراجم والطبقات والفهارس..) الذي لا ينفصل عن المنظور المغربي عامة. وإذا كان محمد بن جعفر الكتاني[3] قد عبّر عنه وبسطه بالنسبة لتاريخ فاس، فإن محمدا المختار السوسي صرّح بموقع التاريخ لدى السوسيين في قوله: «إن علم التاريخ ميّت عندهم لا يوبه به، ويُستهزأ ممن يتطاول إليه، ولا يزالون يعتقدون أنه علم لا ينفع، وجهل لا يضر.»[4] ويقصد المختار السوسي درس التاريخ في المدارس العلمية العتيقة خصوصا إضافة إلى حضوره في الحياة العلمية عموما. ولعل السبب في هذا، الاعتناءُ الكبير بعلميْ الفقه واللغة، فالأول لمعرفة تعاليم الدين، والثاني -فضلا عما ذُكر- لتجاوز العجمة، إذ المجتمع السوسي مجتمع أمازيغي، لذلك بذل السوسيون جهودا كبيرة في محاولة إتقان العربية. ومن ثَمرات ذلك، هذا المنجز العلمي الحفيل المتمثل في تآليف بالعربية والأمازيغية، والمشاركة في العلوم، **كعلوم الدين**: تفسير، حديث، فقه، عقائد، توحيد..؛ **وعلوم العربية**، نحو، صرف، بلاغة، عروض..؛ **والعلوم العقلية التجريبية**: حساب، منطق، توقيت..

تلقي ابن خلدون في سوس بين التأليف والإسناد

ذكر محمد المنوني أمثلة من تلقي أعمال ابن خلدون خاصة "**المقدمة**" عند المؤلفين المسلمين كابن الأزرق[5] والمقريزي والسخاوي والعسقلاني وحاجي خليفة.. حيث تفاوتت طرائق تلقيهم بين المضمون والمنهاج والأسلوب والنتائج وطرق الاستدلال والرواية وما إليها مما هو مبسوط في تآليفهم. كما اهُتبل بابن خلدون في المغرب من لدنْ مؤلِّفي عصره وبعده، كابن السكاك والسيتاني واليوسي والقادري والحوّات.. ومما نستدركه هنا الكتاب الغميس الموسوم: «إبراز الوهم المكنون، من كلام ابن خلدون، أو المرشد المبدي، لفساد طعن ابن خلدون في أحاديث المهدي»[6]، لأحمد بن محمد بن الصديق (ت 1960م). تصوروا معي لو تم رصد تلقي ابن خلدون في ثقافتنا المعاصرة بما فيها ثقافة كل بلد أو ناحية، لأمكننا بذلك تبيّن التلقي الدقيق لهذا المثقف ومختلف تأثيراته في البحث والتأليف في الفترة اللاحقة له، وتصوروا لو سرى هذا الصنيع على مثقفين آخرين ممن يعدون قمما في ثقافتنا المعاصرة..!

أما بالنسبة للمجال العلمي السوسي، فقد سعينا خلال اطلاعنا على بعض مؤلفات المؤرخين السوسيين خاصة إلى محاولة إبراز تلقيهم لابن خلدون وأعماله من حيث كونُه مؤلِّفا ذا بال في التاريخ الثقافي العام، وكذا من حيث تأثيره في المنجز التأليفي السوسي مضمونا واقتباسا ومنهاجا.. وتجاوب السوسيين معه بالمناقشة والنقد والتقويم.. فاقتصرنا على ما وصلنا إليه من مؤلفات لمؤرخي سوس ابتداءاً من القرن الثامن عشر لكل من مَحمد الحُضَيْكيّ (1189هـ/1775م) ومحمد الإكْرارِيّ (1358هـ/1939م)؛ ومحمد المختار السوسي (1383هـ/1963م)؛ وامَحمد العُثماني (1404هـ/1984م) وكلهم مؤلفون ذوو مكانة وازنة في الثقافة السوسية.

أولا – حضور ابن خلدون لدى المؤلفين السوسيين:

سنسعى في هذا المبحث إلى اقتفاء آثار ابن خلدون لدى مؤلفي سوس، خاصة مؤرخيه، ممثلين لذلك ببعض ما وقفنا عليه، إذ ما لا يدرك كله، لا يترك جله أو بعضه. ويُعد تاريخ ابن خلدون من القمم العلمية في ثقافتنا المعاصرة. وعلى الرغم من ذلك، يستلزم إبراز تلقيها ما يستلزم من جهد، فماذا نقول عن النصوص التي تقل عن قيمتها كما هو شأن «النصوص الأغفال التي راجت ضمن الثقافة الشفوية بصفة عامة، أو بصفة خاصة ضمن حلقات التدريس في مدة معينة ثم انقطعت الصلة بينها وبين الناس. إن الثقافة القديمة، في كل الأمم القديمة، اعترتها انقطاعات، ومنها الثقافة المغربية. فكثير من آثارها انقطعت الصلة بينها وبين القراء ولم تُحيَ إلا في السنوات الأخيرة.»7 وهؤلاء هم مجال دراستنا:

1. محمد بن أحمد الحُضَيْگيّ[8] (1189هـ/1775م):

يُعد من المتخصصين المعروفين في صنع التراجم والطبقات، ويُعرف بكتابه «طبقات الحُضَيْگِيّ»[9] المنشور أخيرا، وله مشاركة في باقي العلوم. وقد ترجم في «طبقات»ـه لجملة من العلماء والصوفية من فترات زمانية متباعدة بمن فيهم ابن خلدون الذي لم تَصْرِف شهرتُه السوسيين عن الترجمة له والتعريف به، على الرغم من ذهاب بعضهم إلى العكس من ذلك، كما هو شأن العثماني المتأخر في قوله: »فالعلاّمة ابن خلدون معروف لا يحتاج إلى معرّف. وقد عرّف نفسه في آخر كتاب «العبر» وهو خير من يترجم لنفسه.[10] لكن الحُضَيْگِيَّ المتقدّم يخصه بترجمة مفصّلة[11] إلى حد ما في طبقاته إذا وازناها بالتراجم المختصَرة لغيره. فذكر نشأته وأخذه للعلوم وسمات شخصيته وشيوخه ووظائفه ومؤلفاته وتلامذته وبعض آرائه.. محليا إياه بقوله: «العلامة الحافظ المؤرّخ.»[12] ومنوّها بتاريخه الكبير في قوله: »وألّف تاريخه المشهور، الذي سحر به الجمهور، سماه «العبر، في أيام

العرب والعجم والبربر»، واخترع فيه مذهبا عجيبا من التحدث على العلوم، وتنقيح الفهوم، وأعراض الإنسان الذاتيات والخيالات والحلم.»[13] من هنا يظهر أن إدخال ابن خلدون ضمن متن التراجم والطبقات[14] السوسية ينبئ بإسهامه في التعريف بهذه الثقافة. وبوضوح أكثر، يعد من أوائل المعتنين بها في مؤلفاته خصوصا في «العبر». لذلك فالترجمة له إن لم تكن من باب التحفي بعالم مثله والإقرار له بالريادة، فلا تبعد أن تكون من باب رد الجميل. ويَرِد ابن خلدونَ عنده في مواضع عديدة، منها: توسله به في تحقيق نسب أحد فقهاء مغراوة، وبالضبط نسب جدهم مغراو، حيث ينسبهم ابن بُشْكوال إلى مغراو بن محمد بن خزرون بن أبان بن عثمان بن عفان، في حين يقتبس الحُضَيْكِيّ موقفَ ابن خلدون بوساطة قول صاحب «ابتهاج القلوب»[15]، ثم بغير وساطة في قوله: »نعم قال ابن خلدون: لصنهاجة ولاية علي بن أبي طالب رضي الله عنه، كما أن لمغراوة ولاية لعثمان رضي الله عنه. إلا أنّا لا نعرف سبب هذه الولاية ولا أصلها.»[16] أما عن الثقة النَّسَبيّة والتاريخية في ابن خلدون لدى الحُضَيْكِيّ فثابتة، ولعل فيما سيأتي مزيدا من تعزيزها لدى المؤرخين والعلماء السوسيين، وهذا مثال فقط.

2. محمد بن أحمد الإِكْرارِيّ (1358هـ/1939م)

أحد مؤرخي سوس المعاصرين ممن تصدوا الكتابة أزيد من مائتي ترجمة لعدد من القوّاد والعلماء والصوفية السوسيين وغيرهم في كتابه الموسوم "روضة الأفنان، في وفيات الأعيان، وأخبار العين، وتخطيط ما فيها من عجيب البُنيان"[17]. ويشيد الإِكْرارِيّ بمؤلفات وقف عليها في خزانة ولي نعمته القائد عياد الجرّاري –أحد قواد سوس على عهده– ومنها "العبر" حيث قال: «.. وحصّل كثيرا [القائد عيّاد] من كتبه في خزانته، منها: شرح البخاري، القسطلاّني، وكذا العيني، وابن حجَر العسقلاني.. وغيرها من السير وتواريخ الأخبار، منها: العبر، الكثير الخبر، وابن

الأثير، المغني عمره في التاريخ الكبير، ومعجم البلدان، الذي له في إزالة الإشكال يدان..»[18] ولا يبعد أن يكون الإكْراريّ قد استثمر عددا من المصادر الكتابية والشفهية في مشروعه لاسيما كتب التاريخ والتراجم والتصوّف والأدب.. ومنها مؤلفات ابن خلدون التي شكلت مع مصادر أخرى «المصدر الأساس لتأليفه هذا»[19] كما يذكر المحقق خاصة "المقدمة" التي استفاد منها في مواضع كثيرة، حيث نقل منها نصوصا قصيرة أو متوسطة ألمت ببعض القضايا الفقهية والثقافية والاجتماعية.. فمثلا يعرض الإكْراريّ لمسألة حُرمة الموسيقى أو حِلّيتها موردا آراء بعض الفقهاء والمتصوفة والفلاسفة والمؤرخين.. فيطمئن في النهاية إلى القول بالحلية معززا ذلك بموقف ابن خلدون مع التعليق عليه حين قال: «نعم، وجدتُ في "مقدمة" ابن خلدون ما نصه: وكان الغناء في الصدر الأول من أجزاء هذا الفن، لما هو تابع للشعر، إذ الغناء هو تلحينه..»[20] وفي مثال آخر، يبسط مثالب الأعراب وصنائعهم في مراكش قُبيل نزول المَحلّة المخزنية بها حيث قال: »فحين دخلنا مراكش قُبض سبعة من النصارى في دار الحاج التهامي الإكْراريّ فحبسهم، والأعراب على عادتهم من النهب، سبّوا المدينة وأكلوا أموال التجار، فرأتْ المدينة ما لم تَره قبل ولا ظنت أنه يقع..»[21] وهو في هذا إنما يتبنى مذهب ابن خلدون المعزّز لما رواه فقال عقب ما ذكر: «.. فلله درُّ ابن خلدون حيث قال في "المقدمة": فطبيعة الأعراب انتهاب أموال الناس بلا حدّ ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه، فإذا أتم اقتدارهم بطلت السياسة، فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون حكم؛ والفوضى مهلكة للبشر، مُفسدة للعمران».[22] انتهى باختصار» والبيّن أن هذا النص مما أُخذ على ابن خلدون في تصوّره للعرب[23] في أنهم «إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب». وعلى الرغم من التباعد الزماني بين هذا التصوّر وزمان الإكْراريّ، فلا يتردد في استصواب مذهب[24] ابن خلدون هذا، وعدم الرد عليه أو انتقاده، وهو مذهب المؤلف نفسه الذي تأثر به لما رأى أنه قد تحقق

–من منظوره– في الواقع. الملحظ إذن مما سلف أن الإِكْرارِيّ يعمد إلى النقل من ابن خلدون وذلك عبر طريقتين[25]:

• **طريقة السبك**: وهي قراءة نصوص من سبقه في نفس الموضوع وفهمها، ثم التصرف فيها، وذلك بصياغتها بعبارة أخرى موجزة، مصرّحا أحيانا بقوله: «نقلت المعنى لا المبنى» و «بتصرف فيه»[26]. وكما لحظنا يقلّ هذا التصرف في النصوص الخلدونية عند الإِكْرارِيّ كما في غيرها من النصوص الكتابية أو الشفهية.

• **طريقة التناسب**: وهي المحافظة على المنقول بنصّه وإثباته كما هو مع إضافة أو حذف جزء منه سواء أشير إلى ذلك أو لا، ويختم نقله بقوله «انتهى بلفظه» أو «انتهى» فقط. وتبدو هذه الطريقة واضحة في اقتباسات المؤلف من ابن خلدون، حيث يسعفنا –وذلك من حسناته– بذكر مصادره جلّها. وهذه الطريقة هي الطاغية في التعامل مع ابن خلدون، حيث يتحري الإكراري الدقة في النقل ما أمكن، لأن «المقدمة» كما أسلفنا كانت من بين المصادر المتوافرة بين يديه، كما أن تدقيقه ذاك ربما يكون صادرا عن رغبة في توكيد مذهبه في قضية من القضايا عبر التوثق من النقول، إذ كيف يُستدرج المتلقّي في حضور اقتباس قلق لا يفي بالغرض المرجو منه؟!

نخلص إلى أن الإِكْرارِيّ بما هو صانع تراجم بشرية فردية يعقد علاقة مع اجتماع بشري ينقطع فيه إلى ترجمته، وهو ما حتم عليه –حين وقوفه على ظواهر اجتماعية– التوسل بابن خلدون المشتهَر في أوساط النخبة العلمية السوسية وغيرها باختراع «علم العمران»، فلا مناص إذن من اعتماده مصدرا للفهم وتوكيد التأويل، وهذا ما صنعه الإِكْرارِيّ.

3. محمد المختار السوسي (1383هـ/1963م):

لم يكن الحديث عن الثقافة السوسية يسيرا قبل المختار السوسي، فقد استطاع أن يكتب تاريخا ثقافيا مجردا لهذه الناحية من المغرب، منقطعا في منفاه بمحتده «إلغ» حيث كتب موسوعته "المعسول"[27]. وقد سمح لنا إنتاجه الغزير باكتشاف ابن خلدون في تضاعيفه، ورأينا -كما كان متوقعا- استثماراً كبيراً له في القراءة والوعي والاقتباس والنقد والتقويم والمنهاج.. مما لم يتوافر في إنتاج مؤرخ سوسي آخر.

وحاولنا أن نُلم بمظاهر التلقي الرئيسة المتعلقة بموضوع هذا المقال، وإلا فإن استقصاءها كلها من الصعوبة بمكان، والحق يقال فقد ساعدتنا بعض الفهارس[28] في تلمّس ذلك، فيما عكفنا على قراءة بعض المؤلفات والتمعّن فيها للوقوف على أي تلقٍّ صريح أو ضمني لابن خلدون فيها، ومن هذه المظاهر:

أ- التعليم:

يتجسّد بوضوح في «مرآة التصريف» وهو مخطوط في تسع صفحات مؤرخ بسنة 1943م يتناول علم النحو المبسّط للمبتدئين. وقد كتبه المختار السوسي لبعض صغار عائلته. ويحيلنا هذا الكتاب على مجال التعليم المعتنى به عند ابن خلدون بالنظر والتأمل اللذين أثمرا منظوره المستجَد للتعليم الإسلامي على عهده وما قبله، خصوصا ما تعلق منه بنقد بعض مستحدثاته كالمبالغة في الاختصار والشرح والتحشية..[29] ولا ينفصل هذا المنظور عن نظيره عند المختار السوسي الذي يبسطه في ديباجة كتابه قائلا: «أفضل التعليم ما كان بالتدريج، مع مراعاة مقدار ما عند التلميذ من الإدراك والذكاء. وهذا التدريج كما يكون مطلوبا عند تلقين الأستاذ للتلميذ يكون أيضا مطلوبا في كتب الدراسة. ولا أنفع للمبتدئ من الكتب البسيطة الخالية من الشروح والحواشي ومن فلسفة الفن الذي يدرس.»[30] ويبدو هذا المنظور متأثرا بتنظيرات ابن خلدون إلى أبعد الحدود فيما ذكرنا، مما دفع السوسي إلى

القول: «وقد بيّن هذا كله إمام المؤرخين، وذؤابة الفلاسفة الإسلاميّين، ابن خلدون في "مقدمت"ـه المشهورة. ولأجل هذا رأيت أن أجمع هذا الكتاب البسيط الوجيز في تصريف الكلمات..»[31] بل إن هذا الكتاب –مرآة التصريف– إنما كان سبب وضعه –كما يذكر السوسي– محاولة تطبيق ذاك المنظور المستجَد، وهو القطْع مع تقاليد تعليمية باتت تعقدّ تعليم العلوم خلال «المرحلة الأولى [وهي] مرحلة تمهيدية، والهدف منها هو أن تجعل التلميذ يألف ويتكيف مع المادة الملقّنة.. ويتم الاكتفاء في هذه المرحلة بتقديم نظرة عامة عن المادة الملقَّنة مع التركيز على النقط الأساسية. ويجب أن تكون الشروحات بسيطة وعامة، وأن تؤخذ أهلية التلميذ في الفهم والاستيعاب بعين الاعتبار.»[32] ألا يمكن بعد هذا، أن نَعد المختارَ السوسيَّ من المتحمسين لمشروع ابن خلدون في إصلاح المجال التعليمي الإسلامي خلال العصر الوسيط وما بعده، بَلْهَ الانقطاع لتطبيقه وإحيائه في الفترة المعاصرة؟ وبتدقيق أكثر: هل المختار السوسي أحد رواد المشروع التعليمي الخلدوني في سوس خاصة والمغرب عامة؟!

ب - النَّسب:

لا قيمة للنَّسَب[33] عند ابن خلدون من دون عصبية، إذ من دونها هو «أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام»[34]. وعلى الرغم من هذا، بَسط هذه الظاهرة في تاريخه من حيث أهميتُها في الاجتماع البشري (العمران). وما دام اهتم بالنسب فذاك ما جعله مستفادا عند المختار السوسي الذي استلهم منظوره في تقعيد الأنساب كما انتقد عليه بعض ما وهِم فيه، ومن ذلك:

– قاعدة نَسَبِيّة: استثمر السوسي هذه القاعدة في تعرضه للأنساب السوسية وأشاد بفاعليتها في ذلك حين قال: «فأجد ذلك صحيحا بقسم ثلاثة من ثلاثة من رجال النسب على كل قرن قرن على القاعدة الخلدونية»[35]. وفي موضع آخر:

«فإننا إذا تمشينا على قاعدة ابن خلدون التي قال بها ابن حَجَر الحافظ وأيّدها من أن رجال الأنساب يقسمون ثلاثة ثلاثة في كل قرن..»[36].

– أنساب جعفرية: ركّز السوسي على هذا الأمر في مواضع كثيرة[37] في إنكار ابن خلدون دخول الجعفريين إلى المغرب. فوقف على هذا الوهم بنفسه في بعض مُشجّرات الأنساب السوسية وذكرها لرجالات من هذا البيت في قوله: «ثم لا ينسين المُطالِع ما كان يقوله ابن خلدون من أن الجعفريين لا يوجدون في المغرب. وإن كنا نحن نرى هؤلاء كلهم إنما أتوا من الصحراء.. ولذلك لم يعرفهم ابن خلدون»[38]. كما اعتمد منظور مؤرخ نَسَبي مختص بالأنساب الجعفرية في عَضْد موقفه وهو الناصري صاحب كتاب "**طَلعةُ المُشتَري، في النَّسَبِ الجَعفري**" حيث يذكره كلما تعرَّض لهذا الأمر؛ مثلا نقرأ قوله: »وقد أطال صاحب (طلعة المشتري) المباحَثة مع ابن خلدون في الردّ عليه في إنكار وجود الجعفريين في المغرب..»[39].

ت– إشارات منهاجية:

من حُسن حظنا أن المختارَ السوسيَّ يصرح باستثماره لمنهاج ابن خلدون[40] في كتاباته عن منطقة سوس. ويسعفنا بإشارات تهم منهاجه في "**المقدمة**" مثل تعامله مع نصوص الإخباريين ونظرته للمجال التعليمي وإعلاءه لشأن العصبية واختراعه لعلم العمران.. فهذا الكتاب «كتاب في المنهجية التاريخية، تمهيد منهجي لكل من رام كتابة التاريخ. ومحور هذه المنهجية، معرفة طبائع العمران، أي معرفة قوانين التاريخ والاجتماع البشريين.»[41] ونظرا لشهرته فقد كان تلقيه أفضل من غيره، خصوصا ما تعلق بمنهاجه، وهذا السوسي يقول: «فبتُّ وأنا أسائل عن أبناء الشيخ وعن أحوال الشيخ، وأنا أميز **بنظرات ابن خلدون**، فأُذهب الزبد جفاء، وأبقي ما ينفع الناس على قدر علمي ومستطاعي..»[42] نرى كيف أن المنهاج الخلدوني عنده يتفرع إلى فرعين:

- **يُذهب الزبد جفاء**: ولعله يقصد به تحقيق الأخبار الكتابية والشفهية. وهو

أساس عمل ابن خلدون حيث نبّه إليه في طالعة «المقدمة» بقوله:»وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سمينا، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط.» ويظهر هذا جليا في رد السوسي لأخبار كثيرة[43].

• **ويبقي ما ينفع الناس**: أي بعد مرحلة التنقيح «أي تخليص الأخبار التي تعتبر جديرة بالاحتفاظ بها من العناصر "الخاطئة" أو "الكاذبة" ومن "الأخبار الخبيثة" التي تشوهها»[44]. وهو ما يسمح بتقدم المعرفة التاريخية.

• مع الإشارة إلى مقوِّمَيْ العلم والاستطاعة: فالسوسي هنا يومئ إلى أهمية توافر الظروف الملائمة لجمع الأخبار ونقدها بغية كتابة التاريخ، إذ لا يتوافر العلم بالشيء والاستطاعة لمتطلباته لكل الناس.

ويوغل السوسي في الإعجاب بالمنهاج الخلدوني في رغبته دراسة «الأفكار الاجتماعية»، حسب اصطلاحه، والذي هو في العمق الاصطلاح الخلدوني «العمران» حيث يقول: «وأتمنى لو يفسح لي المجال لأترسم أيضا الأفكار الاجتماعية ممن ألقاهم، كما أترسَّم أفكارهم العلمية. لكنني الآن قصرت عملي حول العلم ورجاله فقط جمعا للجهود في جهة واحدة..»[45].

ويمكن للمُطالِع في كتابات السوسي أن يقف على مزيد من الإشارات المنهاجية الخلدونية في ثنايا كتاباته، وإنما أتينا بأمثلة فقط لهذا التلقي وبعض مظاهره.

ث- تقويمات وتحليات:

سيكون هذا المظهر خاتمة هذا المبحث، وقد أرجأناه إلى الآن، لأن التقويم يكون عقب القراءة والتلقي والاستثمار.. وهذه التقويمات أحكام صدرت عن السوسي في كتاباته المتأملة لابن خلدون خصوصا في أثناء تعرضه لقضية تاريخية أو

سياسية اجتماعية أو حضارية.. فيما يتعلق بالمغرب عامة وسوس خاصة، والاحتجاج بمنظور ابن خلدون والدفاع عن جدته ورصانته. ومن هذه التقويمات:

– «إمام المؤرخين، وذؤابة الفلاسفة الإسلاميين، ابن خلدون»[46].

– «ولو اقتصروا على ابن خلدون لوقعوا على الحقائق الناصعة، فإن ما ساقه في كل ذلك يقدم حتى على ما في «القرطاس»، فإنه تتبع بلاد المصامدة المجاورة لوادي نفيس، تتبعها طبيعيا كما رأيت، مما يدل على أنه ينقل من كتب موثوق بها..»[47].

– «ولا يمعن إمعان المؤرخ كابن خلدون وأمثاله»[48].

– «الآن اتضح للقارئ ما ذكرناه، فإن هذه نقطة قل من يستحضرها ممن كتبوا عن المهدي فيما علمت حتى بعض الباحثين من خيرة شبابنا الحاضر، مع أنها في ابن خلدون كما يرى كل قارئ»[49].

يظهر من هذه النصوص أن السوسي يعد ابن خلدون كغيره من السوسيين من المؤرخين الثقات، ويجعله في مرتبة أعلى من مؤرخين آخرين كالبكري وصاحب «الاستبصار» وابن أبي زرع. ويمكن التدليل على هذا فضلا عما قيل، بعدد الاقتباسات الصريحة التي ترد في «المعسول» وفي غيره من التآليف التي يحتاج إحصاؤها إلى جهد كبير، إن كان هذا الإحصاء ممكنا. وفي جانب آخر، لقد عدّ السوسي التاريخ الخلدوني من العُمُد التاريخية والعلمية للباحث في تاريخ سوس حيث أدرجه ضمن «مراجع التاريخ السوسي» في خاتمة كتابه «سوس العالمة» بقوله: »هذا ما سنح من مراجع سوسية، مما حُرر بأيد سوسية فقط، وإن كان الباحث سيجد من السوسيين وأحوالهم، ومن ذكر القطر السوسي بما فيه من نواح شتى كالجغرافية والعادات وأحوال الاقتصاد الشيء الكثير، فهناك «الصفوة» للإفراني، و»نزهة الحادي» و»درة الحجال» و»الدرر المرصعة» و»طلعة المشتري» و»أسانيد» سليمان بن يوسف الناصري، و»تاريخ الحمراء»[50] للقاضي السيد

العباس بن إبراهيم، و»الاستقصاء« و»ابن خلدون« وأمثالها، فإن فيها سوسيين كثيرين..»[51].

وقد بلغ إعجاب السوسي بابن خلدون إلى مدحه في قصيدة قالها لما زار تونس في أبريل 1948م[52]، بصفته عضوا في وفد المغرب إلى ندوة الحرمين الشريفين المنعقدة في عاصمتها حيث يقول[53]:

فَمَنْ ذا الَّذي يَنْسَى ابْنَ خَلْدُونَ إِنَّهُ　　لَشَمْسُ الضُّحَى الوَهّاجِ في صَحو مُشمسِ
فَلَوْ لَمْ يَكُنْ إلاّ ابْنُ خَلْدُونَ وَحـْدَهُ　　لـفـاق بـه أقـرانـه كـل تـونـسـي

4. امحمد بن عبد الله العثماني (1404هـ/1984م):

من علماء سوس المعاصرين الذين انطلقوا من التعليم العتيق إلى التعليم العصري، حيث انخرط في دار الحديث الحسنيّة بالرباط، وأنجز بحث دبلوم الدراسات العليا بها سنة 1971م الموسوم «ألواح جزولة والتشريع الإسلامي»[54]. وفي كتابه هذا، نقف على نمط التلقّي لابن خلدون وأثره فيه، خاصة أن موضوع الأعراف أو الألواح يبرز نمطا تشريعيا وإداريا واجتماعيا للمجتمع السوسي القديم والمعاصر. وما دام في الأمر صلة بالاجتماع البشري أو العمران باصطلاح ابن خلدون، فلا جرَم أن استثماره في هذا الكتاب مما يُستبق تصوّره حتى قبل تصفحه أو النظر فيه. من هنا، نقتصر على أمور ثلاثة كان فيها المؤلف متأثرا بابن خلدون وناقدا له ومقوّما، وهي:

أ- **كتابة اللغة الأمازيغية**: إذ كتاب "ألواح جزولة" متناولٌ لهذه الثقافة السوسية المزاوجة بين العربية والأمازيغية. من ثمة، ألفى المؤلف حين وقوفه على كثرة كاثرة من أسماء الأعلام البشرية الفردية والجماعية والجغرافية وأسماء الآلات

والاصطلاحات التشريعية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية.. وغيرها، إشكال كتابة الأمازيغية بالحرف العربي، وفي الطرق الآتية ما يبين تاريخا لطريقة الكتابة هذه[55]:

• طريقة الكتابة باستعمال الشكل بدون اعتماد حروف اللين في الغالب، وهي طريقة قديمة. الأمثلة: «إِنَّ طَّلْبْنْغْ إِكَانْ أُسُوسْ» ترجمته:«قال فقيهنا السوسي».

• طريقة الكتابة باستعمال الهمزة متبوعة بحروف اللين واستعمال العارضة، وهي ترجع إلى الستينيات والسبعينيات: «ءينّا طّالبْ– نْغْ ءيكّانْ ءُو سوس».

• طريقة الكتابة باستعمال الهمزة فوق حروف اللين وإسقاط العارضة والشكل، وترجع إلى آخر الثمانينيات والتسعينيات: «ئنّا طّالب نْغْ يكّانْ وُسوسْ».

• طريقة الكتابة بإسقاط الهمزة والعارضة واستعمال حروف اللين وترجع إلى ما بعد سنة 2000.

هذا الإشكال نفسه واجه ابن خلدون حين تعرضه لتاريخ "البربر" باصطلاحه. يقول: «لما كان كتابنا [العبر] مشتملاً على أخبار البربر وبعض العجم، وكانت تعرض لنا في أسمائهم أو بعض كلماتهم حروف ليست من لغة كتابنا، ولا اصطلاح أوضاعنا، اضطررنا إلى بيانه..»[56].

وقد خلص إلى الخطة الآتية في قوله: «فكذلك رسمت أنا الكاف حرفا يتوسط بين حرفين من حروفنا كالكاف المتوسطة عند البربر بين الكاف الصريحة عندنا والجيم أو القاف مثل اسم بلكين فأضعها كافاً وأنقطها بنقطة الجيم واحدة من أسفل أو بنقطة القاف واحدة من فوق أو اثنتين فيدل ذلك على أنه متوسط بين الكاف والجيم أو القاف..»[57].

وقد انتقد العثماني على ابن خلدون طريقته هذه وسنّ طريقة يعدها –حسبما ذكره– أيسر منها حين قال: «وقد سلكت في كتابة الكلمات البربرية التي ترد في هذا البحث طريقة كتابة الكلمات اللاتينية، وهو اتباع كل حرف محرَّك بحرف يناسب حركته، وأنبه على الحرف المشدّد، وأضع فوق الكاف المعقودة ثلاث نقاط [گ]، وأكتب الزاي المفخمة بصورة زاي معقودة [ژ]، هكذا يكتب أهلها. على أن هذه الطريقة أخصر وأسهل مما ذكر ابن خلدون في "مقدمتـ"ـه»[58].

ب– وفي موضع آخر من الكتاب يستسقي العثماني من ابن خلدون نظريته في التقليد ويوظفها في تحليل بعض طوارئ المجتمع السوسي خاصة والمغربي عامة، فيما يتعلق بالتحولات الاجتماعية المطردة فيه، حيث يقول: «فبدأ الجزولي [السوسي] يتخلى شيئا فشيئا عما كان عنده، ويستعيض عنه بالمستورَد، ويخضع لسلطان التبديل في كل شيء، في الأفكار والمعتقدات والأذواق والميول في مدة تقلّ عن ربع قرن، **لأن المغلوب دائما مولع بالاقتداء بالغالب**»[59].

ت– وخلاصة لما سلف، يأتي العثماني حين تطرقه لتاريخ سوس وجغرافيته بأنقال من "العبر" كغيره من مؤلفي سوس، ويضيف إلى ذلك تقويما لابن خلدون في قوله: «أما جزولة جغرافيا، **فإن أكثر المؤرخين تحقيقا وتدقيقا العلامة ابن خلدون**»[60]. يبدو أن صدور هذا الوصف بالتحقيق والتدقيق في حقّ ابن خلدون من لدنْ عالم سوسي أضاف إلى تعليمه التقليدي السمة الأكاديمية يضفي على تلقي ابن خلدون في سوس صفة التلقي الإيجابي؛ إذ لم يُوثر عنه أنه زار[61] سوس أو وقف على المواقع التي تعرّض لها في تاريخه، وهي الصفة التي يحظى بها في غالب المؤلفات السوسية المعتنية بالتاريخ وغيره من العلوم.

ثانيا – حضور ابن خلدون في أسانيد السوسيين:

لم يتم تداول أعمال ابن خلدون عن طريق الرواية والدراية في أسانيد السوسيين بما فيها فهارس[62] الشيوخ والمرويات كثيرا، وقد وقفنا على رواية "**المقدمة**" لثلاثة

علماء، وهم:

- **ابن سليمان الروداني** (1094هـ): من مشاهير الرواة للكتب الحديثية والفقهية والأصولية.. وغيرها في فهرسه المعروف "**صلة الخلف، بموصول السلف**". ويعد حسبما ذكره المنوني «ممن حافظ على السند المغربي محمد بن محمد بن سليمان الروداني، حيث انتهى به إلى ابن مرزوق الحفيد التلمساني، عن المؤلف»[63].

- **يحيى الجرّاري** (1240هـ): الذي ذكر هذا السند في فهرسه "**ضوء المصباح، في الأسانيد الصحاح**"[64]، «وساقه من طريق محمد بن قاسم القصار، عن عبد الواحد الونشريسي، وهما -معا- فاسيان، عن محمد بن العباس التلمساني، عن ابن مرزوق الحفيد، عن ابن خلدون»[65].

محمد بن أحمد المانوزي (1365هـ): الذي أخذ تاريخ ابن خلدون عن شيخه في قوله: »أخذت عنه زيادة على ما تقدم من المتون النحوية والفقهية: أرجوزةَ المِرْغتي.. والعقدَ الفريد وابنَ الأثير وابنَ خَلِّكان وطبقاتِ الشافعية و**كتابَ العبر لابن خلدون ومقدمتَه**..»[66].

- إضافة إلى **أبي زيد عبد الرحمان التمنارتي** (1060هـ) الذي لا يروي لابن خلدون كتابا، وإنما يقع ضمن مشيخته عند روايته لسند بعض الكتب الفقهية بالإجازة العامة في فهرسه "**الفوائد الجمة، بإسناد علوم الأمة**"، حيث يقول:«.. وأخذ البساطي الفقه عن العلامة قاضي القضاة أبي البقاء بهرام الشارح، والعلامة المؤرخ قاضي القضاة أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون.»[67].

خلاصات: ما الخلاصات الرئيسة أو الثانوية التي يمكن الخلوص إليها في موضوع تلقي أعمال مثقف من العصر الوسيط في أوساط مثقفين منتمين إلى القرون اللاحقة له ممن قرءوها واقتبسوا منها وانتقدوها ونوّهوا بها وقوّموها..؟

يمكن لنا القول غِبَّ هذا كله:

• أن السوسيين استفادوا من ابن خلدون استفادة جليلة، وهذا تحصيل حاصل.

• أنهم ناقشوه في جملة من القضايا وانتقدوا عليه بعضها في أسلوب علمي بعيد عن التجني.

• أنهم اعترفوا له بالريادة العلمية والمشاركة وطول الباع.. وعدّوه من المؤلفين الثقات.

• أنهم اقتبسوا من آثاره الشيء الكثير واستثمروها في مؤلفاتهم وتصوراتهم ومشروعاتهم العلمية.

• أنهم تناولوا آثاره بالرواية والإسناد في فهارسهم ومشيخاتهم، إذ كان ابن خلدون من شيوخ السوسيين بالوساطة كما عند التمنارتي.

• أنهم سنُّوا علاقة متوطّدة بين ابن خلدون وسوس خلال هذا كله، فإن لم يتيسر لابن خلدون إعمال الرحلة إلى سوس، فقد نابت عنه آثاره العلمية في ذلك، وجعلته مقروءا ومقتبَسا ومُستَفادا في مؤلفات سوسية عديدة وعند مؤلفين سوسيين عديدين.

❐ ❐ ❐

هوامش

1 –المقصود "نماذج من اهتمامات المؤلفين العرب بالمقدمة الخلدونية: 401–419، ضمن "أعمال ندوة لبن خلدون"، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1981.

2– دراسات في علم المعلومات، لحشمت قاسم، ص. 129، دار غريب للطباعة والنشر، 1995.

3 – يقول: "ولكن لقلة اعتناء أهل المغرب بالتاريخ ضاع أكثرهم، وخفي على كثير من الناس جمهورهم ومعظمهم." سلوة الأنفاس: 1/4، تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني وحمزة الكتاني ومحمد حمزة الكتاني، الدار البيضاء، 2004. وينظر "المغاربة والتاريخ" 37-47 ضمن "مؤرخو الشرفاء"، ليفي بروفنسال، ترجمة عبد القادر الخلادي، الرباط، 1977.

4 – مدارس سوس العتيقة، نظامها–أساتذتها: 74، هيأه للطبع ونشره: رضى الله عبد الوافي، طنجة، 1987.

5 – ينظر مقال: "أثر المقدمة في مؤلفات القرن التاسع الهجري من خلال مقارنة بين مقدمة ابن خلدون ومقدمتي ابن الأزرق"، خالد ميلاد، ص. 221-248، حوليات الجامعة التونسية، منّوبة، ع. 30، 1989.

6 – طُبع بمطبعة الترقّي في دمشق عام 1347هـ/1925م في 160 ص. وينظر مناقشة الفقيه محمد بن محمد المُرير لابن خلدون في بعض المسائل في كتابه:"النعيم المقيم، في ذكرى مدارس العلم ومجالس التعليم"، ج 4، تخريج: أحمد بن محمد المرير، ومراجعة: جعفر ابن الحاج السلمي، منشورات جمعية تطاون اسمير، تطوان، 2006.

7 – من أجل تلق نسقي، محمد مفتاح، ص. 46، ضمن "نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات"، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1993.

8 – ترجمته مفصلة ومصادرها في مقدمة تحقيق "طبقات الحضيكي": 21-75.

9 – حقّقه وقدّم له أحمد بومزكو في جزأين، وصدر عن دار النجاح الجديدة بالدار البيضاء، 1427هـ/2006م.

10 – ألواح جزولة: 32، هامش: 15.

11 – طبقات الحُضَيْكي: 2/532-530، رقم: 696.

12 – نفسه: 2/530.

13 – نفسه: 2/531.

14 – ينظر: عمل التراجم عند محمد المختار السوسي، محمد الخاتمي، 29-49، مجلة المناهل، ملف العدد: "محمد المختار السوسي، سلطة المعرفة وسؤال الهوية"، ع. 75-76، رمضان 1426/ أكتوبر 2005.

15 – ونصه:"والذي أعرفه لابن خلدون أن مغراو بن ورسيك بن أديدت المذكور وإلى هذا ينتمي مغراوة." طبقات الحضيكي: 2/353 نقلا عن "ابتهاج القلوب، بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجذوب"، عبد الرحمان الفاسي.

16 – طبقات الحضيكي: 2/353.

17 – حقّقه حمدي أنوش، وقدم له أحمد التوفيق، من منشورات كلية الآداب بأكادير، 1998م.

18 – روضة الأفنان: 331.

19 – مقدمة المحقق للروضة: 23.

20 – روضة الأفنان: 79.

21 – نفسه: 90.

22 – نفسه: 90، ينظر الفصل 26: "في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب".

23 – مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9/15م، إبراهيم حركات، 1/294، البيضاء، 2000.

24 – ينظر الشيء نفسه في إيراد الإكراري لقولة ابن خلدون: "أهل البدو أقرب إلى الشجاعة". وأقوال أخرى في روضة الأفنان: 114–115، 311، 191-192.

25 – استسقينا هاتين الطريقتين من مقدمة تحقيق روضة الأفنان لحمدي أنوش.

26 – بصدد علامة انتهاء الاقتباس ينظر "مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي"، فرانز روزنتال، ص. 107.

27 – كتاب تراجم في عشرين جزءا، طبع بالمغرب بين سنتي 1960-1963م.

28 – منها فهارس المعسول التي أنجزها طلبة الإجازة بكلية الآداب بأكادير، وتبقى غالب كتب المختار السوسي بلا فهارس دقيقة، على الرغم من تفطنه إلى أهمية الفهارس وصنعه للعديد منها في أواخر كتبه مثل فهارس الموضوعات والمترجمين والأسر العلمية والآثار الأدبية..

29 – ينظر الفصل 37 من المقدمة: "في وجه الصواب في تعليم العلوم.." والفصل 39: "في تعليم الولدان..".

30 – مرآة التصريف: 1.

31 – نفسه: 1.

32 – ابن خلدون من منظور آخر، عبد السلام الشدادي، ص. 80-81، دار توبقال، 2000.

33 – بصدد الأنساب بالمغرب ينظر مقدمة المحقق ذ. جعفر ابن الحاج السلمي لكتاب "الأشراف، على بعض من بفاس من مشاهير الأشراف"، محمد الطالب ابن الحاج السلمي، منشورات جمعية تطاون أسمير، تطوان، 2004.

34 – الفصل 8: "في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب.." وينظر: النسب والتاريخ وابن خلدون، علي صدقي، ص. 81، مجلة كلية الآداب بالرباط، ع 11/1985.

35 – خلال جزولة: 2/57.

36 – خلال جزولة: 4/17، وينظر: نماذج من اهتمامات المؤلفين العرب: 409.

37 – يقول السوسي: "وقد تكلمنا مرارا على ما يراه ابن خلدون من أن الجعفريين ليسوا في المغرب.." المعسول: 12/215، وفي المصدر نفسه: 9/276، 12/215، 18/166، 19/147، وخلال جزولة: 2/193.

38 – المعسول: 9/276.

39 – المعسول: 19/147.

40 – تنظر مادة ابن خلدون بقلم عبد السلام الشدادي في معلمة المغرب: 3784–11/3792.

41 – ابن خلدون والتجاوز الممكن، علي أومليل، ص. 328، ضمن "أعمال ندوة ابن خلدون".

42 – خلال جزولة: 3/127.

43 – ينظر المعسول: 3/384 هامش: 3.

44 – ابن خلدون من منظور آخر: 110.

45 – خلال جزولة: 2/6. ورغم ذلك كتب وصفا اجتماعيا شاملا لمسقط رأسه "إلغ" من حيث العادات في الأعياد والأفراح والأحزان والأنشطة كالتجارة والفلاحة والحدادة والنساجة.. والأطعمة والمشروبات والأمثال والألعاب في طالعة كتابه المعسول: 29-1/62.

46 – مرآة التصريف: 1.

47 – خلال جزولة: 4/168.

48 – نفسه: 4/169.

49 – نفسه: 4/168.

50 – المقصود كتاب: "الإعلام، بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام".

51 – سوس العالمة: 231.

52 – ذكر ذلك في "الرحلة التونسية" وهي مخطوطة في خزانته. دليل مؤلفات ومخطوطات العلامة محمد المختار السوسي، لرضى الله عبد الوافي، ص.27-28، الرباط، 2005.

53 – محمد المختار السوسي، دراسة لشخصيته وشعره، لمحمد خليل، ص. 403، الدار البيضاء، 1985.

54 – "ألواح جزولة والتشريع الإسلامي، دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع

الإسلامي"، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، في 360 صفحة، 1425هـ/2004م.

55 – أثبتها عمر أفا في كتاب "أخبار سيدي إبراهيم الماسي": 19، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2004.

56 – ينظر آخر القسم الثالث من المقدمة في فضل علم التاريخ.

57 – نفسه.

58 – ألواح جزولة: 23.

59 – ألواح جزولة: 213، وينظر "المقدمة": فصل 23، و"ابن خلدون" من منظور آخر: 47-48.

60 – ألواح جزولة: 32.

61 – لم يرد ذكر لذلك في "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا" تحقيق: ابن تاويت الطنجي، القاهرة، 1951.

62 – للاطلاع ينظر: "فهارس علماء المغرب، منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة، منهجيتها –تطورها–قيمتها العلمية" لعبد الله المرابط الترغي، منشورات كلية الآداب بتطوان، 1999.

63 – نماذج من اهتمامات المؤلفين العرب: 415.

64 – فهرس الفهارس: 717-2/720، من أعلام الفهرسة في المغرب، يحيى بن عبد الله بن مسعود الجراري البكري السوسي وفهرسته، عبد الله المرابط الترغي، ص. 87-93، مجلة كلية الآداب بتطوان، ع 10/2000.

65 – نماذج من اهتمامات المؤلفين العرب: 415.

66 – المعسول: 293-3/294.

67 – الفوائد الجمة، تحقيق: اليزيد الراضي، ص. 255، الدار البيضاء، 1999.



حول الأندلس



الجهاد المغربي في الأندلس

(أو مشيخة الغزاة المرينيين)

أحمد عزّاوي*

تحمّلَ المغاربة عبء الجهاد في الأندلس طيلة ثمانية قرون، منذ حملة طارق ابن زياد التي تشكّلت من العنصر المغربي الذي فرض أول هزيمة على الإسبان في معركة شذونة (أو لكّة) سنة 92هـ، وتوالى بعدها سقوط أجزاء البلاد الإسبانية في يد المسلمين. وظهرت بالأندلس الدولة الأموية بعد سقوطها في المشرق فظلّت تعتمد على العنصر البربري في حماية الثّغور. ثمّ تحمّل المغرب عبء الجهاد رسمياً عندما خضعت له الأندلس أيام الدّولة المرابطية، وظلّت تحتفظ بقوتها العسكرية في الأندلس رغم الظّروف العصيبة التي كانت تمرّ بها في المغرب منذ ظهور الحركة الموحدية. ثمّ تحمّل الموحّدون عبء الجهاد منذ ظهور دولتهم، واستردّوا كثيراً من المواقع التي سقطت قبل استقرار سيادتهم إلى أن كانت هزيمتهم في معركة العقاب سنة 609/ 1212م التي تلاها ضعفهم.

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

خلال فترة ضعف الدولة الموحدية في النصف الأول من القرن السابع الهجري (14م)، ظهرت الحركات الانفصالية في أطرافها البعيدة، ومنها الأندلس التي قامت بها ثلاث إمارات متنافسة لم تستطع الصمود في وجه الإسبان غيرُ واحدة منها وهي الإمارة النصرية فيما بقي من أرض الإسلام في أقصى الجنوب، بفضل الدعم الذي ظلّت تتلقّاه من المغرب على المستويين المادّي والبشري، وهذا الأخير منه الشعبي والرسمي بما في ذلك الدّعم البحري. وكان النصريون في أكثر الحالات يتنازلون للدولة المرينية بالمغرب عن مدن شمال المضيق خصوصاً الجزيرة الخضراء وجبل طارق ورندة وحصونها (أو ما أسميته بالثّغر المريني) للحفاظ على سلامة طريق الإمدادات من المغرب إلى الإمارة النصرية من جهة، ومن جهة أخرى للاستعداد الدّائم في وجه القشتاليين – الذين وصل نفوذهم إلى الطرف الغربي من شمال المضيق– لحمايته من السقوط في يدهم ولدعم الإمارة النّصرية في مواجهتهم.

كان لا بدّ من وجود فرقة مغربية دائمة من المتطوّعين داخل الإمارة النّصرية؛ فقد نشأ في هذه الإمارة نظام عسكري قائم على أساس فرقتين؛ فرقة الأندلسيين ويسمّون بالمجاهدين، وفرقة المغاربة ويسمون بالغزاة (وتعني المجاهدين أيضاً) وأحياناً الجند الغربي (أي المغربي)، وهم أساساً من العنصر الزناتي وبالأخصّ من القبائل المرينية؛ وقد بدأت تتكوّن هذه الفرقة خلال النصف الثاني من القرن السابع مع انتقال أو نفي بعض المعارضين للسلطة المرينية في المغرب الأقصى[1].

إنّ انتقال أبناء العصبية المرينية من قرابة السلاطين إلى الأندلس كان يخدم هدفين: الهدف الأول التخفيف من المنافسة على العرش في المغرب منذ تولّي يعقوب بن عبد الحق الإمارة في فاس سنة 656 بعد موت الأمير أبي يحيى أبي بكر، حيث نافسه بعض الإخوة وأبنائهم في تولّيه الإمارة؛ وازدادت هذه المنافسة عندما حوّل نظام الحكم القبلي القائم على الشورى –الذي كان سبباً في وصوله إلى الإمارة–

إلى حكم وراثي في سلالته سنة 669 بعد فتحه مراكش والقضاء على ما بقي من الدولة الموحدية، فأصبحت كل من تلمسان والأندلس ملجأ لهؤلاء المعارضين؛ وكان اللجوء إلى تلمسان من أسباب التوتّر الدائم مع المرينيين، بينما كان التوجّه إلى الأندلس مريحاً للسلطان المريني بشكل عامّ وإن كان بعض سلاطين غرناطة استعملوا المنفيين من أقرباء السلاطين المرينيين ورقة ضغط كلما ساءت علاقتهم بهؤلاء. والهدف الثاني هو إظهار الدور الجهادي لبني مرين في الأندلس، وهو ما كان يعزّز من مشروعية حكمهم وذلك بواسطة أبناء عصبيتهم وبمجموعات عرقية أخرى من المغرب؛ وقد انطلق هذا العمل باكراً من طرف المرينيين قبل فتحهم مراكش وذلك بتوجيه المتطوعين من منطقة النفوذ المريني في شمال المغرب لدعم النصريين في الأندلس حوالي سنة 660؛ وسيستمرّ العمل المريني بوسائل أخرى: بالجوازات السلطانية خصوصاً في عهد يعقوب المنصور المريني وأبي الحسن، وبواسطة المرابَطة في «الثغر المريني» شمال المضيق والممتد حتّى مدينة رندة وغرب مالقة، إضافة إلى الإمدادات المالية والعسكرية البرّية والبحرية كلما دعت الضرورة إلى ذلك.

كان انعدام العصبية العرقية في الأندلس وضعفها بالنسبة لسلاطين غرناطة من جهة، وتوافُد العنصر المغربي عامة والزناتي خاصة على الأندلس وما عُرف به من القدرة القتالية من جهة أخرى حافزيْن على إقامة فرقة مجاهدة مغربية مستقرة بدل الاعتماد فقط على استنفار المغاربة للجواز من حين لآخر لمواجهة النصارى خصوصاً في الظّروف الاستعجالية؛ ذلك أن ظغوط هؤلاء أصبحت متتابعة منذ هزيمة الموحدين في معركة العقاب (609هـ) ثم انتهاء وجودهم في الأندلس، وأصبح هناك تهديد بإمكانية سدّ النصارى للمضيق لمنع جواز المغاربة إلى الأندلس[2]؛ إضافة إلى أنّ تشكيل هذه القوة العسكرية لا يجعل تنظيم الجهاد مرتبطاً بالظروف العامة في المغرب، وقد كانت هذه الظروف سلبية طيلة نصف قرن بعد هزيمة العقاب

ضاعت خلاله الأندلس الكبرى فلم يبق منها إلا أقصى الجنوب، كما أنّ السلاطين النصريين – الذين يدفعون أرزاق هؤلاء "الغزاة" المجاهدين– يمكنهم استعمالهم في الأوقات التي يختارون ولمواجهة الطرف الذي يشاءون، ولهذا كانوا يوجّهونهم أحياناً ضد السلاطين المرينيين أنفسهم كلما وقع تخوّف من إمكانية عودة الأندلس إلى السيادة المغربية، بل يتمّ تحالف النّصريين في مثل هذه الحالات مع إمارة تلمسان للضّغط على الثغور المرينية الشرقية.

ظهر نظام **مشيخة الغزاة** مع مطلع سبعينيات القرن السابع أي خلال عملية استكمال المرينيين لتوحيد بلاد المغرب الأقصى تحت سلطتهم، وأسندت رئاسة الغزاة إلى أقرباء السلاطين المرينيين رغم وجود مجموعات زناتية وقبلية أخرى من المغرب الأقصى وكذا الأوسط، وقُسمت المشيخة إلى مشيخة عامة ومشيخة جهوية؛ فيستقرّ شيخ الغزاة في العاصمة غرناطة، وينوب عنه شيوخ في الجهات مثل وادي آش والمرية وخاصة في مالقة والثغور الغربية القريبة من إشبيلية مقر إقامة ملك قشتالة.

إنّ أهمّية الفرسان الزناتيين كانت تجعل سلاطين غرناطة يعتمدون عليهم لمواجهة النصارى، وقد عَرف هؤلاء مكانتهم فأطلقوا اسم زناتي (Jinete) على الفارس الإسباني؛ كما أن هؤلاء السلاطين اعتمدوا عليهم في تثبيت الأمن الداخلي، ولدينا مجموعة من النصوص تشير إلى مكانة ومهام شيخ الغزاة خاصة المستقرّ في غرناطة.

فممّا ذكره ابن الخطيب عما رآه على شاهد قبر **الشيخ عثمان** ابن أبي العلاء المتولّي للمشيخة العامة فيما بين سنتي 714 و730: «هذا قبر شيخ الحماة، وصدر الأبطال الكماة... سيف الجهاد، وقاصم الأعاد... كان عمره ثمانياً وسبعين سنة أنفقه ما بين روْحة في سبيل الله وغدوَة، حتّى استوفى في المشهور سبعمائة واثنتين وثلاثين غزوة... »[3]. وممّا وُصف به **الشيخ يحيى بن عمر بن رحّو** في ظهير تقديمه

للمشيخة العامة سنة 741 من طرف السلطان أبي الحجّاج يوسف كونه «عماد سلطانه، وواحد خُلصانه، وسيف جهاده، ورأس أُولي الدفاع عن بلاده ... ألزمه [السلطان] ملازمة الحضور بمجلسه السعيد... مستنجحاً منه بالرأي السديد... فهو شيخ الغزاة على اختلاف قبائلهم...»[4]، وذكر عنه ابن الخطيب أنّه «لُباب القوم حزماً ودهاء وتجربة... وزاده [السلطان] خصوصية بملازمة مجلس العرض[5]، وملتقى الرسائل الواردة، وإجالة قِداح المشورة»[6]. وعندما قدّم السلطان الغني بالله (763- 793) **أبا الحسن علي بن بدر الدين** بن موسى بن رحّو للمشيخة سنة 767 وصفه بـ» يمين الملك الذي به يناضل، ويقاطع ويواصل، وسيف الجهاد الذي يحمي بمضائه حوزة البلاد ... فقدّمه شيخَ الغزاة بحضرته العليّة وسائر بلاده النصرية، تَرجع القبائل [المغربية] والأشياخ إلى نظره في السكنات والحركات ... عليه تدور أفلاك جماعتهم.... وعليه أن يحتاط على الأموال التي تمتري بها أكفّ الجباية ضروع العباد، واضعاً مال الله حيث وضعه الحقّ من الورع والاستداد ...»[7]. وبالنسبة لآخر شيوخ الغزاة **أبي زيد عبد الرحمن بن أبي يفلّوسن** من أحفاد السلطان المريني أبي سعيد عثمان (الأول)، فقد أشار ظهير تعيينه من طرف السلطان النّصري الغني بالله إلى إشرافه على سائر الغزاة بالعاصمة والبلاد النصرية للعمل الجهادي، كما أشار إلى مشاركته في مجلس شورى السلطان كسائر شيوخ الغزاة قبله، ومسؤوليته عن قسم "المخابرات"، فالمطلوب منه أن يكون «معرّفاً بالغرباء الواردين من الآفاق»[8]؛ استمر في المشيخة إلى العام اللاحق 770 وحينئذ وضع السلطان المذكور حدّاً لهذا المنصب بالنسبة للأمراء المرينيين[9].

كانت إذاً مهامّ الشيخ متعدّدة: فهو يشارك في مجالس السلطان ويقدّم مشورته له في الأمور العامة، ويمثّل يده في تطبيق أوامره، وهو الدرع الأساسي في مواجهة الاضطرابات الداخلية، فقد قام الشيخ يحيى بن رحّو مثلاً بإخماد حركة مضادة من طرف أقارب الغني بالله في نفس السنة التي استعاد فيها عرشه أي سنة 763، هذا زيادة على الدور الرئيسي في العمل الجهادي ضد الإسبان.

إن هذه المكانة العليا لشيوخ الغزاة جعلت بعضهم يقاسم السلطان في نفوذه وخاصة منهم **عثمان ابن أبي العلاء** مع سلطانه أبي الوليد إسماعيل الذي دعّمه لدخول غرناطة وتحويل الملك إليه سنة 714 فكان «مشاركاً له في النّعمة، ضارباً بسهم في المنحة، كثير التجنّي والدّالّة»[10]، وقيل إنه كان وراء اغتيال هذا السلطان سنة 725 وتعيين ابنه الطفل محمد (الرابع) ليمارس السلطة باسمه، فوقع نزاع بينه وبين الوزير ابن المحروق كاد يؤدّي إلى فتنة داخلية، ممّا اضطرّ السلطان إلى قتل الوزير إرضاء للشيخ. وعندما توفي هذا سنة 730 وخلفه على المشيخة ابنه عامر حاول أن يمارس توجيه سياسة السلطان ويمنع التقارب والتنسيق ضدّ النصارى بينه وبين السلطان أبي سعيد المريني ثم ابنه السلطان أبي الحسن، وهذا ما أدّى إلى اغتيال السلطان النّصري محمد سنة 733 وهو عائد من مدينة جبل طارق بعدما شارك مع الجيش المريني في تحريرها من يد القشتاليين. وظل أخوه وخلفه السلطان أبو الحجاج يحاول التقليص من نفوذ الشيخ أبي عامر وإخوته مستنداً إلى دعم فعّال من السلطان أبي الحسن المريني في مواجهة القشتاليين –الذين اضطرّوا لإلغاء الإتاوة التي كانوا يقبضونها من سلاطين غرناطة منذ تأسيس دولتهم– إلى أن تمكن أبو الحجاج من نكبة بني عثمان سنة 741.

ومن جهة أخرى ظهر دور الشيوخ في العلاقات مع النصارى، ذلك أن المكانة العسكرية والسياسية لشيخ الغزاة كانت تمكّنه من ربط علاقات مع أصدقاء حكومة غرناطة كملك أركون وحاشيته، حيث كان يتمّ بين الطرفين تبادل الهدايا ورسائل المودّة، وهذا ما تشير إليه رسائل عن عامر بن عثمان وأخويه إبراهيم وسلطان إلى ملك أركون لتذكيره بحسن العلاقة بينه وبين والدهم عثمان واستمرار المودّة بينهم وبين الملك المذكور[11]، بل إنّ عامر تشفّع لدى ملك أركون لصالح أحد رجال الدولة الأركونية[12]. ومثل هذه العلاقات جعلت أبناء عثمان يمهّدون لاستقبالهم في أركون إذا انقلبت الأحوال ضدّهم، يقول أحدهم في رسالة إلى

ملكها: «قصدُنا أن نمشي في البلاد الرومية بعلامكذا منشور، وأن يكون الانقطاع الصّريح إلى جهتكم» [13]، وتوصل الشيخ عامر سنة 737 بظهير من ملك أركون ليدخل مملكته مكرّماً ولينضمّ إلى خدمته[14]، كما اتصل الإخوة المذكورون بملك قشتالة للانتقال إليه عند الضرورة فأعطى موافقته؛ ومثل هذا الوضع كانت ترحب به كل من قشتالة وأركون لاستعمال اللاجئين إليها ورقة ضغط في أيّة مفاوضات مع السلطة النصرية. إنّ الرسائل المتبادلة بين أبناء عثمان وملك أركون والتي يمتدّ تاريخ ما توصّلنا به منها فيما بين سنتي 734 و737 تبيّن فعلاً أنّ الصّراع كان موجوداً وخفيّاً بين السلطان وبينهم رغم تأخرّ نكبتهم. ومثل هذه النكبة تعرّض لها أيضاً **الشيخ يحيى بن رحّو** سنة 764 من طرف السلطان الغني بالله بتهمة عدم بذل الجهد لمناصرته لاسترجاع عرشه بعد الانقلاب عليه سنة 760 رغم ما تميّزت به مكانة هذا الشيخ طيلة فترة تزيد على العشرين سنة من المشيخة[15].

وهكذا يظهر أنه كلّما توتّرت علاقة الأشياخ مع أقربائهم من السلاطين المرينيين انعكس ذلك على العلاقات النصرية المرينية (كما رأيناه في عهد مشيخة بني أبي العلاء مثلاً)، وكلما كانت علاقة الأشياخ بسلاطين فاس حسنة انعكست هذه الصورة على العلاقات بين العدْوتين، وهذا ما يبيّن مدى أهمّية تأثير شيوخ الغزاة على القرار السياسي في غرناطة.

غير أن الدّور الأساسي للغزاة هو الدور الجهادي، وقد ظهر على الخصوص في أوقات صعوبة اجتياز الجيوش الرسمية المرينية لسبب ما؛ فعندما تعرّضت المرية سنة 709 للحصار الأركوني البري والبحري كان لفرقة الغزاة المغاربة الدّور الأساسي في حمايتها من السقوط، وقد أورد ابن القاضي وصفاً مفصلاً للمواجهات بين المسلمين والنصارى خارج المدينة، فذكر هزيمة الشيخ أبي سعيد عثمان ابن أبي العلاء للنصارى المحاصِرين في ربيع الأول سنة 709 بعد عودته من شمال المغرب[16]؛ وقال ابن خلدون «وعقد ابن الأحمر لعثمان ابن أبي العلاء زعيم الأعياص [أي

العصبية المرينية] على عسكر بعثه مدداً لأهل ألمرية، فلقيهم جمع من النصارى كان الطاغية [الأركوني] بعثهم لحصار مرشانة فهزمهم عثمان، ونزل قريباً من معسكر الطاغية، وألحّ بمغاداتهم ومراوحتهم إلى أن رغبوا إليه في السلم»[17].

وفي هذه الفترة كان ملك قشتالة فرناندو بن سانشو(هرانده بن شانجه) استولى على جبل الفتح وحاصر بعض المدن في الثغور الغربية مثل اصطبونة، فتمكّن جيش الغزاة المغاربة من حمايتها وقتل قائد الجيش القشتالي المحاصِر لها وأفشل مخطط ملك قشتالة لدعم حصار هذه المدينة وما جاورها[18].

وخلال العقد الثاني من القرن الثامن– وفي الوقت الذي كانت الإمارة النصرية تعاني من الانقسام الداخلي– كثرت غارات القشتالين على الأراضي النصرية خصوصاً سنة 716؛ وعندما كرّروا زحفهم على مدينة غرناطة سنة 718 بعد استيلائهم على جملة حصون بالثغور الشمالية ولم يتمكّن السلطان المريني أبو سعيد من إرسال الدعم إلى الأندلس بسبب مشكل تمرّد ابنه عمر في سجلماسة من جهة، ومكانة خصمه عثمان ابن أبي العلاء في مجلس الأمير النصري أبي الوليد إسماعيل من جهة ثانية، تمكّن الشيخ عثمان مع جماعته المرينية من إلحاق الهزيمة بالجيش القشتالي سنة 718، ثم كانت الهزيمة الشنيعة على القشتاليين أيضاً سنة 724 عند مدينة أشكر في شمال شرق الإمارة حيث أمكن استرجاع هذه المدينة باستخدام سلاح المدفعية الذي دخل الأندلس والذي سبق أن استعمله المرينيون لفتح سجلماسة سنة 673. [19]

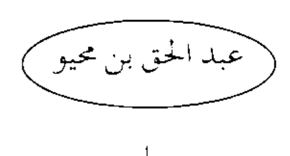
استمر نظام المشيخة قائماً إلى سنة 764 فألغاه الغني بالله (مؤقّتاً) بحجة استنزافه لخزينة الدولة، وجعل على رأس الغزاة ولديه يوسف ولي العهد وأخاه سعداً، بحيث قسم هذا الجند إلى طائفتين، فجعل ولي العهد «على الجماعة الأولى كبرى الكتائب... المشتملة من الغزاة على مشيخة آل يعقوب وسائر قبائل بني مرين... وغيرهم من أصناف القبائل»، وقُدّم للأمير إقطاع مقابل تحمّله هذه المسؤولية[20]،

وجعل أخاه «على الكتيبة الثانية من عسكر الغزاة المشتملة على الأشياخ من أولاد يعقوب كبار بني مرين وسائر قبائلهم المكرَمين وغيرهم من القبائل[21]؛ وتبيّن ضعف دفاع المغاربة تحت قيادة من غير عنصرهم، خاصة وأن ظروف السلطان النصري الغني بالله وأحوال بلاده لم تكن قد استقرّت بعد، فاضطرّ إلى التراجع عن هذه السياسة بإعادة المشيخة إلى الأمراء المرينيين، وكان آخرهم عبد الرحمن بن أبي يفلوسن من أعقاب السلطان أبي سعيد المريني، لكن عندما شعر الغني بالله بتحسن الأحوال خصوصاً بعد توالي انتصاراته ـ بفضل الغزاة ـ على القشتاليين الذين دخلوا في فتنة داخلية طويلة المدى قرّر التخلّي نهائياً عن نظام المشيخة المرينية سنة 770؛ وإذا لم تظهر آنذاك سلبيات هذا القرار لانشغال النصارى بأحوالهم الداخلية، فإن الانعكاسات السلبية ستظهر لاحقاً بعد موت الغني بالله سنة 793 وبعد تجاوز النصارى ظروف الفتنة الداخلية. ذلك أن الحميّة القتالية لدى المجاهدين «الغزاة» تكون أقوى مع زعمائهم لا مع غيرهم. ورغم هذا فإنّ المغاربة ظلّوا يساهمون في الدفاع عن الأندلس إلى أن سدّ النصارى أبواب المضيق باحتلال جبل طارق شمالاً، وقبله احتلال سبتة (818هـ/1415)، ثمّ احتلّوا مراكز ساحلية مغربية أخرى، فانتقلت المواجهة بين المغاربة والإسبان من الأرض الإسبانية إلى الأرض المغربية.

نخلص مما سبق إلى أنّ دور مشيخة الغزاة كان إيجابياً عموماً رغم بعض سلبياته، فهو سلبي بالنسبة للتدخل في الشؤون السياسية للإمارة النصرية، والقيام بمناورات انتهت أحياناً باغتيال بعض السلاطين، إضافة إلى خلق التوتّر في العلاقات أحياناً بين النصريين والسلاطين المرينيين، وربما أيضاً مع الإسبان؛ ولكنه كان إيجابياً في أكثر من مجال: فبالنسبة **للحكم المريني** كان دور الغزاة الجهادي في الأندلس يزيد في مشروعيته التي كان يحاول أن يقوّيها بمختلف الوسائل خاصة في أوائل عصر الدولة المرينية، هذا في الوقت الذي ينشغل فيه هؤلاء القرابة عن المنافسة على الحكم داخل المغرب، وبالنسبة **للحكم النصري** أصبح في إمكانه

استخدام الغزاة عند الضرورة كورقة ضغط ضد المرينيين؛ غير أنّ أهمّ دور إيجابي للغزاة المغاربة هو الدفاع عن الإمارة النصرية التي كانت تمثل الجزء المتبقّي من دولة الإسلام في الأندلس، وكان دورهم يبرز على الخصوص عند عدم تمكن جواز الجيوش من المغرب. وعندما ألغي نظام مشيخة الغزاة تدهورت شيئاً فشيئاً القدرة الدفاعية النصرية في الوقت الذي كان يتقوّى العدوّ الإسباني، وكانت النهاية لدولة الإسلام في الأندلس بعدما سدّت أبواب المضيق في وجه الدّعم المغربي (باستقرار البرتغاليين جنوبه في سبتة والإسبان شماله)، وبعد فترة احتضار للإمارة النصرية خصوصاً خلال النصف الثاني من القرن9هـ/15م.

بنو عبد الحق شيوخ الغزاة



أبو عباد — عبد الله — أبو يحيى أبوبكر — إدريس — محمد — يعقوب

علي — عثمان (ت679) — أبو سعيد

إدريس(أبو العلاء) — يعقوب — رحو — محمد — عامر — عبدالحق — عمر

4)**عثمان** (714-729) — علي (أبو يفلّوسن)

عمر — 2) **عبد الحق**(699) — 1) **موسى**(673 -...) — 10) **عبدالرحمن** (769-770)

يحيى (6) (741-761) (8) (763-764) — 3) **حمّو**(699-714) — محمد بدرالدين

9) **علي** (767-769)

5) **أبو ثابت عامر** (729 ـ 741) — إبراهيم — سلطان — 7) **إدريس** (762 ـ 763)

❐ ❐ ❐

هوامش

1 – ابن خلدون؛ العبر 7 / 762 وما بعدها (ط ، بيروت 1968).

2 – حاصر القشتاليون لهذا الغرض مدينة الجزيرة الخضراء مدة عام كامل خلال سنتي 677 و678، ثمذ انهزموا أمام الأسطول المغربي وخصوصاً قطع أسطول سبتة (الغرب الإسلامي، الرسائل 146، 147، 148، ابن ابي زرع؛ روض القرطاس 329 (الرباط 1973)؛ الإحاطة 1/ 566 (ط ، القاهرة 1973).

3 – ابن الخطيب؛ الإحاطة في أخبار غرناطة 4/ 79 - 80 (ط ، القاهرة 1977).

4 – الإحاطة 4/368 - 70.

5 – أي استعراض الجيوش.

6 – ابن الخطيب؛ اللمحة البدرية في تاريخ الدّولة النّصرية 116 - 117 (ط ، بيروت –1977 1978).

7 – الغرب الإسلامي من خلال رسائله، الرسالة رقم 442 (أطروحة مرقونة لصاحب الدراسة)؛ الإحاطة 2 / 38 - 39؛ العبر 7/786.

8 – الغرب الإسلامي، الرسالة 464؛ العبر 7 / 68.

9 – راجع التفاصيل في الغرب الإسلامي، الدراسة التاريخية ص233 -234 (مرقونة).

10 – اللمحة البدرية 80.

11 – الغرب الإسلامي، الرسائل 251، 258، 261، 272.

12 – الغرب الإسلامي، الرسالة رقم 73.

13 – الغرب الإسلامي، الرسائل 262، 265، 266.

14 – الغرب الإسلامي، الرسالة 269.

15 – العبر 4/375، 7/785 – 788؛ الغرب الإسلامي، الرسالتان 436، 437.

16 – ابن القاضي؛ درة الحجال 1/ 138 - 148 (ضمن ترجمة أحمد الجذامي الإسكندراني) ط، 1970.

17 – العبر 7 / 18.

18 – العبر 7 / 518 - 519، 499.

19 – درة الحجال 1/ 138 - 148؛ العبر7 / 388. 4/ 373؛ الإحاطة 1/ 389 - 392؛ اللمحة البدرية 85؛ قارن مع الرسالة 195 في الغرب اللإسلامي.

20 – الغرب الإسلامي، الرسالة رقم 436؛ العبر 7 / 785.

21 – الغرب الإسلامي ، الرسالة 437.

"تـاريخ الأنـدلـس" لمؤلف مجهول

عبد القادر بوباية *

مـقـدمـة

يعتبر مخطوط "تاريخ الأندلس" من المصادر الهامة المتعلقة بجغرافية الأندلس وتاريخها نظرًا لاعتماد مؤلفه المجهول على مؤلفات أصلية، معظمها من المصادر الضائعة أو المبتورة، ولذلك عقدت العزم على تحقيقه وإخراجه إلى أكبر شريحة ممكنة من الباحثين المهتمين بتاريخ العدوة الأندلسية، ومن الأسباب التي دفعتني إلى ذلك:

1- أن التحقيق الذي قام به المستشرق الأسباني لويس مولينا[1] تمّ بالاعتماد على النسختين المبتورتين، والمتمثلتين في النسخة 85ج الموجودة بالخزانة العامة، والنسخة 558 الموجودة في الخزانة الحسنية بالرباط، ولم يسعفه الحظ في الإطلاع على النسخة التامة التي تحمل الرقم 1528، والموجودة بالخزانة الحسنية.

* أستاذ باحث، جامعة وهران، الجزائر.

2– تمكني من الحصول على هذه النسخة أثناء زياراتي للمملكة المغربية عندما كنت عاكفا على إنجاز أطروحة دكتوراه الدولة حول "البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري"[2].

3– إن ما يقوم به المستعربون الأسبان في مجال التحقيق ونشر التراث العربي الإسلامي، ورغم الكم الهائل من المخطوطات العربية التي تمكنوا من تحقيقها، والتي قدموا من خلالها خدمة كبيرة للدراسات التاريخية، يبقى ناقصا نظرًا لعدم تمكنهم التام من اللغة العربية فضلا على منهج التحقيق الذي يتبعونه، والذي يقوم في غالب الأحيان على إخراج النصوص العربية بكافة الأخطاء المتواجدة بالنسخة المعتمدة في التحقيق، بينما يفترض أن يعمل المحقق على إخراج النص كما كان كاتبه يريد إخراجه أي في أصح صورة ممكنة.

3– رغم تحقيقه فإن الكتاب المطبوع لم يتم تسويقه بشكل يسمح لجميع الباحثين الإطلاع عليه، لأنه يهدى إلى بعض المؤسسات العلمية والأفراد المتعاملين مع المجلس الأعلى للدراسات الإسلامية بمدريد[3]، وللأسف الشديد فإن الكتاب المطبوع وغيره من المخطوطات العربية التي تم نشرها من قبل هذه المؤسسة العلمية لم يصل إلى المكتبات الوطنية العمومية منها والخاصة.

مؤلف الكتاب وعصره: لا يوجد في المخطوط أية إشارة تدل على اسم المؤلف، كما أن النسخ الثلاث لا تحمل في طياتها اسم الناسخ وتاريخ النسخ، وحتى المؤلفين الذي اعتمدوا على هذا الكتاب لم يذكروا اسمه، وأكثرهم اقتباسا منه أبو العباس أحمد المقري صاحب كتاب "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، الذي ينقل عنه في مواضع كثيرة من كتابه دون أن يشير إلى اسمه فيقول: "وقد ذكر غيره"[4]، "وقال بعض من وصف إشبيلية"[5]، "والذي رأيته لبعض مؤرخي المغرب في سرقسطة"[6]، "وقال بعض المؤرخين"[7]، "وقال آخر"[8].

كما أن المخطوط خال من أية إشارة تدل على عصر مؤلفه، وكل ما هنالك توقفه عند تاريخ وفاة الأمير محمد بن محمد بن يوسف بن نصر في ذي الحجة من سنة سبعة عشر وسبعمائة (717هـ/1307م)[9]، وقد استنتج لويس مولينا الذي حقق الكتاب ونشره باللغة الأسبانية أنه ربما يكون قد كتب في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (14م) أو في النصف الأول من القرن التاسع الهجري (15م)، ويستند في ذلك على عبارة أوردها المؤلف عند حديثة عن الجزيرة الخضراء، وتتمثل في قوله: "جبرها الله تعالى"[10]، ومن المعلوم أن هذه الأخيرة قد استولى عليها النصارى بقيادة الفونسو الحادي عشر (712-751هـ/1312-1350م) سنة 745هـ/1344م، ولكن المسلمين استعادوها ثم هجروها نهائيا فيما بين سنتي 769-790هـ (1378—1388م)، بينما يقول عند حديثه عن مدينة غرناطة إنها دار مملكة المسلمين بالأندلس ودار الإمارة"[11].

ومن جهتنا نستبعد ذلك كدليل على تاريخ تأليف هذا الكتاب لأن المؤلف لا يذكر هذه العبارة عند حديثه عن عدد كبير من المدن، وبخاصة تلك التي استولى عليها النصارى في أوقات سابقة، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر مدينة سرقسطة (سنة 512هـ) وأشبونة (سنة 542هـ) وشنترين (سنة 555هـ) وباجة (سنة 556هـ) وماردة (سنة 628هـ)، وبالتالي فإن البحث عن دليل في ظل هذا المنطق يكون بعيدا عن الصواب إلا أن الراجح هو أن تأليف الكتاب تم في الربع الأول من القرن الثامن الهجري وفقا للتاريخ الذي أورده المؤلف عند نهاية النسخة التامة من المخطوط، وهي النسخة التي لم يطلع عليها لويس مولينا.

دافع تأليف المخطوط: يوضح المؤلف المجهول العمل الذي يعتزم القيام به من خلال الديباجة التي استهلّ بها كتابه إذ جاء فيها بيان لمحتوياته، فهو كما يقول سيحدثنا عن "بلاد الأندلس وفضلها وصفتها، وذكر أصقاعها ومدنها وجبالها وأنهارها وعجائبها، وما خصّت به من الفضائل والبركات والجواهر والمعادن

والأشجار والنبات، وذكر من نزل بها[12] من الأمم والملوك من بعد الطوفان إلى أن فتحها الإسلام، ومن وليها من أمراء العرب بعد الفتح، ومن ملكها من خلفاء الأمويين والحموديين[13] العلويين، وذكر الدولة العامرية القائمين بدولة هشام المؤيد[14]، وذكر الثوار المتغلبين عليها بعدهم، ومن ملكها من ملوك المرابطين والموحدين وبني مرين وبني هود وبني نصر وبني أشقلولة"[15].

ومن أجل القيام بذلك قام المؤلف بتقسيم كتابه إلى قسمين بارزين، تناول في الأول وصف بلاد الأندلس، وقد اعتنى فيه عناية خاصة بالتحدث عن جغرافية الأندلس ومدنها، واحدة بعد الأخرى مبتدئا بمدينة قرطبة، ويبدأ هذا الحديث من الورقة 47 و إلى الورقة 65 ظ إضافة إلى ثلاثة سطور من الورقة 66 ظ.

ثم ينتقل في القسم الثاني من كتابه إلى الحديث عن تاريخ الأندلس من عهد الطوفان إلى سنة سبع عشرة وسبعمائة أي إلى وفاة محمد المخلوع، وهو الأمير محمد بن محمد بن يوسف بن نصر.

وقبل العودة إلى محتويات هذا المخطوط يجدر بنا تقديم النسخ الثلاثة المتوفرة لدينا من هذا المؤلف الهام:

النسخة الأولى: رقم 1528/مجموع: من محتويات الخزانة الحسنية (الملكية) بالرباط، وهي نسخة تامة كتبت بقلم مغربي وسط ملون، تقع في 63 ورقة من 46 إلى 108، مقياسها 16x22 سم، مسطرتها 27 سطرًا، بها تعقيبة وبعض الخروم، وهي عارية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

أولها: "ذكر بلاد الأندلس وفضلها وصفتها، وذكر أصقاعها ومدنها وجبالها وأنهارها..."

آخرها: "فملكها وبقي إلى أن مات في ذي الحجة سنة سبعة عشر وسبعمائة، والبقاء لله وحده لا ربّ غيره".

النسخة الثانية: رقم 558: من محتويات الخزانة الحسنية أيضا، وهي نسخة مبتورة الأخير تنتهي بذكر خبر خيران العامري الثائر بالمرية، كتبت بخط مغربي وسط واضح ملون ومجدول، وبعضه مشكول، تقع في 125 ورقة، مقياس 17x22 سم، مسطرة 17 س، بها تعقيبة وخروم قليلة، وهي عارية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ[16].

أولها: "بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

ذكر بلاد الأندلس وفضلها وصفاتها وذكر أصقاعها..."

آخرها: "وتوفي خيران في صدر جمادى الأولى سنة 419هـ بالمرية.

وولي بعده عمله صاحبه زهير العامري فتسمى عميد..."

النسخة الثالثة: رقم 85ج: من محتويات الخزانة العامة بالرباط، وهي نسخة مبتورة الآخر تنتهي بذكر المستعين وقتله هشام المؤيد، كتبت بخط مغربي جميل وواضح، والعناوين باللون الأحمر، تتألف من 89 ورقة (177 صفحة)، مقياس 21.5 15.5x سم، مسطرتها 21 سطرا، وهي عارية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

أولها :"بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا ومولانا محمد

... ذكر بلاد الأندلس وفضلها وصفتها وذكر أصقاعها".

آخرها: "المستعين وقتل هشام المؤيد في هذه الدخلة وكانت...كان منهم الحجاب والوزراء".

المصادر التي اعتمد عليها مؤلف الكتاب: اعتمد مؤلف المخطوط على جملة من المصادر التاريخية والجغرافية، إضافة إلى كتب الفقه من أجل إنجاز كتابه، ومن أبرز المصادر التي وردت الإشارة إليها في ثنايا المخطوط نذكر ما يلي:

مصادر القسم الجغرافي:

• المسالك والممالك لابن خرداذبة، وهو أبو القاسم عبد الله بن عبد الله الفارسي المتوفى حوالي عام 300هـ/913–912م[17].

• نزهة المشتاق في اختراق الآفاق لمؤلفه الشريف الإدريسي، وهو محمد بن عبد الله الحسني السبتي المتوفى عام 564هـ/1160م[18].

• أحمد بن موسى الرازي، وهو أبو بكر أحمد بن موسى بن بشير بن جناد بن لقيط الكناني الرازي المتوفى في 12 رجب عام 344هـ/1-11-955م، ويعتبر من أعظم المؤرخين في العدوة الأندلسية حيث ألف الحوليات ومعاجم الأنساب، وهو واضع أسس التأريخ في الأندلس، ومن أبرز مؤلفاته كتاب "تاريخ ملوك الأندلس"[19]، ومعظم معلوماته مفقودة باستثناء ما حفظه لنا ابن حيان وغيره.

• محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي الحميدي المتوفى ببغداد عام 488هـ/1095م، وهو مؤلف كتاب جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس[20].

• ابن بشكوال، وهو أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود الأنصاري القرطبي المتوفى عام 578هـ/1182م، وهو صاحب كتاب الصلة الذي يعتبر الذيل الأول لكتاب تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي[21].

• أبو عامر السالمي، وهو محمد بن أحمد بن عامر السالمي من طرطوشة، وسكن مرسية، وأصله من مدينة سالم، وكان من أهل الأدب والعلم والتاريخ، وله في ذلك كتاب سماه بـ"درر القلائد وغرر الفوائد" في أخبار الأندلس وأمرائها وطبقات علمائها وشعرائها، وكانت وفاته سنة 559هـ أو نحوها[22].

• عبد الملك بن حبيب، وهو أبو مروان عبد الملك بن حبيب السلامي الإلبيري القرطبي المتوفى عام 238هـ/852م، وقد ترك لنا كتاب التاريخ[23]، ويسميه البعض "كتاب مبتدأ خلق الدنيا"، ويسمى أيضا "استفتاح الأندلس"، وهو من أقدم

ما كتب أهل الأندلس عن تاريخ بلادهم[24].

• محمد بن وضاح، وهو أبو عبد الله محمد بن وضاح بن بازع المتوفى عام 280هـ/893–894م، وهو من أبرز من جمع وروى قصص الوعظ عن الأتقياء المتعبدين، وقد وضع في ذلك كتابا سماه "كتاب العباد والعوابد"، وهو ضائع[25].

• أحمد بن أبي الفياض، وهو أبو بكر أحمد بن سعيد بن محمد بن عبد الله المتوفى سنة 458هـ/1066م[26]، وكان تلميذا لأبي عمر الطلمنكي، وقد ألف كتابا عفا عليه الزمن يسمى "العبر"، وألف في الجغرافية أيضا؛ فكتب كتابا في الطرق والأنهار وقد ضاع هذا الكتاب أيضا[27].

• ابن القوطية، وهو أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن إبراهيم بن عيسى بن مزاحم الشهير بابن القوطية المتوفى في قرطبة في 23 ربيع الأول عام 368هـ/8-11-977م، وهو صاحب كتاب تاريخ افتتاح الأندلس الذي يصل فيه إلى عهد عبد الرحمن الناصر[28].

• ابن حيان، وهو أبو مروان حيان بن خلف بن حسين الأموي القرطبي المتوفى عام 469هـ/1076م، وصاحب المصنفات التاريخية العديدة، وأبرزها كتاب المقتبس في أخبار بلد الأندلس الذي يتألف من عشرة أسفار ضاع معظمها، وكتاب المتين وكتاب الدولة العامرية[29].

• الرازي، وهو عيسى بن أحمد بن موسى بن بشير بن جناد بن لقيط الكناني المتوفى في شعبان سنة 379هـ/989م، وهو صاحب كتاب التاريخ المفقود، والذي يعتمد عليه ابن حيان في كتاب المقتبس[30].

• البرنسي (الهرنسي في الأصل وهو تصحيف)، وهو أبو عبد الله محمد بن حمادوه السبتي مؤلف كتاب المقتبس في أخبار المغرب وفاس والأندلس[31].

• ابن الرقيق، وهو إبراهيم بن القاسم المعروف بالرقيق القيرواني المتوفى

بعد عام 417هـ/1026م، وصاحب كتاب تاريخ إفريقية والمغرب[32].

• أبو عمر بن عبد البر، وهو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري المتوفى سنة 463هـ/1070م، وقد وضع كتابا عن فقهاء قرطبة استعمله ابن الفرضي والضبي[33].

• تاريخ علماء إفريقية لأبي العرب التميمي، وهو أبو العرب محمد بن أحمد القيرواني المتوفى سنة 333هـ، وعنوان كتابه المنشور هو "طبقات علماء إفريقية وتونس"[34].

• ابن سيدة، وهو أبو الحسن علي بن إسماعيل المتوفى سنة 458هـ/1065م، وهو صاحب "كتاب العلم والمتعلم"، وهو من أكبر أصحاب المعاجم الأندلسيين، وقد درس على صاعد البغدادي وأبي عمر الطلمنكي، ووضع مؤلفات كثيرة بقي منها شرح لديواني المتنبي، ومعجمان: الأول "المخصص في اللغة"، والثاني هو "المحكم والمحيط الأعظم" في اللغة[35].

• والدولابي والصحيح الدلائي، وهو أبو العباس أحمد بن عمر بن أنس العذري المعروف بابن الدلائي المتوفى سنة 478هـ، وهو صاحب كتاب "ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، والبستان في غرائب البلدان، والمسالك إلى جميع الممالك"[36].

• تاريخ المزني والصحيح ابن مزين، وهو أبو بكر محمد بن عيسى بن مزين المتوفى سنة 470هـ/1078م، وقد ألف كتابا في تاريخ الأندلس، ومن الأخبار الهامة التي تنسب إليه ذكر الرايات التي دخلت الأندلس مع الجيش الفاتح، وقبائل العرب التي كانت تنضوي تحتها، وهو صاحب الفصل الممتع الذي يحدثنا عن الملكية العقارية في الأندلس بعد الفتح[37].

• كما اعتمد المؤلف في القسم الجغرافي من كتابه على كتاب فضل

الأندلس، وكتاب ابن مطروح، وكتاب عجائب الدنيا أو عجائب البلدان لابن الخراز، وكتاب الإمامة والسياسة لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة.

مصادر القسم التاريخي: اعتمد مؤلف المخطوط على عدد هام من المؤرخين ومنهم:

- ابن حيان صاحب التاريخ ويعني به كتاب المقتبس من تاريخ بلد الأندلس وكتاب المتين وكتاب أخبار الدولة العامرية.
- ابن حزم: وهو أبو محمد علي بن حزم المتوفى سنة 454هـ/1063م، والكتاب المعني هو نقط العروس الذي يضم معلومات مقتضبة عن خلفاء المشرق والمغرب، مرتبة فصولا بحسب جوامع مختلفة تربط بينهم، وكأنما هذا الكتاب نقط كان ابن حزم قد وضعها لينشئ حولها كتابا مطولا[38].
- ابن فرحون، وهو إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري المدني المتوفى عام 799هـ/1397م، وهو صاحب كتاب "الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب" الذي يحتوي على 625 ترجمة لأعيان المالكية مشارقة ومغاربة من الإمام مالك إلى زمن المؤلف[39].
- كما اعتمد المؤلف على كتب أخرى في القسم التاريخي، وإن كانت أقل من الكتب المعتمد عليها في الفصل المخصص لجغرافية الأندلس، ومنها "صلة المغرب في أخبار الأندلس والمغرب"، وتاريخ الأقاصرة، وتاريخ الأندلس لابن مفلح، والتاريخ الكبير للبخاري.

محتويات المخطوط:

القسم الجغرافي: الفصل الأول منه في ذكر الأندلس وأهلها، وفيه يتحدث المؤلف عن موقع الأندلس وحدودها وصفاتها وعدد مدنها وجبالها وأنهارها،

ويتضمن ما يلي:

• الخبر عما خصّت به الأندلس من الأشجار والنبات والمعادن والأحجار (الورقة 48 و).

• الخبر عن فضل الأندلس، وما نقل في شأنها وفضلها من الأحاديث الواردة، ومنها قوله: "خرّج ابن بشكوال إمام المحدثين بالأندلس من الحديث النبوي أن الأندلس حيها سعيد وميتها شهيد"، (ورقة 49 و) ومما جاء فيه أيضا قول المؤلف: "ومن فضائل الأندلس أنها لا يذكر على منابرها أحد من السلف إلا بخير، وهي ثغر من ثغور المسلمين لمجاورتهم الروم، واتصال بلادهم ببلادهم". (ورقة 51 ظ).

• الخبر عن عجائب بلاد الأندلس (ورقة 51 و).

• الخبر عن بلاد الأندلس على التفصيل مدينة بعد مدينة، وما اختصّت به كل مدينة من الفضائل والمحاسن، (بداية من الورقة 52 و) ويبدأه بالكلام عن مدينة قرطبة ومحاسنها؛ فيقول "إنها قاعدة الأندلس وقطبها وقطرها الأعظم، وأم مدائنها ومسكنها ومستقر الخلفاء، ودار المملكة في النصرانية والإسلام، ومدينة العلم ومقر السنة والجماعة..."(ورقة 53ظ)، كما يذكر المؤلف موقعها ومساحتها، وعدد أرباضها ودورها ومساجدها وحماماتها وحوانيتها، وعدد الصقالبة بها وقراها وحجم جبايتها.

• الخبر عن جامع قرطبة وصفة بنائه وقدر مساحته. (بداية من الورقة 54و).

• الخبر عن أقاليم قرطبة وعددها، وهي على ما ذكره المؤرخون خمسة عشر إقليما يحتوي كل إقليم منها على حصون وقرى وبروج كثيرة، (الورقة 56 ظ) ويختم كلامه بإيراد بيت شعر يمتدح فيه أحد الشعراء مدينة قرطبة وقاضيها ابن

حمدين، ويقول فيه:

دع عنك زينة بغداد وبهجتها ولا تعظم بلاد الفرس والصين

فما على الأرض قطر مثل قرطبة ولا مشى فوقها مثل ابن حمدين

(الورقة 56 و)

• الخبر عن بلاد الأندلس على التفصيل مدينة بعد مدينة: سائر المدن، ويبدأه بالحديث عن مدينة قبرة من بلاد غرب الأندلس وما خصت به، ثم أبدة وجيان، ومدينة طليطلة وأقاليمها، ومن مدنها يذكر مجريط التي بناها الإمام محمد بن عبد الرحمن الأوسط وطلمنكة، ومدينة الأشبونة من بلاد غرب الأندلس، وكذا مدن شنترين وشلب وبطليوس وبرتقال، ثم ينتقل إلى الحديث عن مدن الشرق؛ فيذكر مدينة باجة، ومن بلاد جوف الأندلس مدينة ماردة ومدينة شنتبرية، ثم يتحدث عن مدن الشرق، ومنها مدينة الفرج ووادي الحجارة ومدينة لبلة ومدينة إشبيلية، ثم مدينة مورور وشذونة وحصونها وقراها، ثم ينتقل إلى الحديث عن جزيرة قادس وصفتها وذكر الصنم الذي كان فيها، والجزيرة الخضراء ومدينة رية وهي مالقة، ثم كورة تاكرنا ومدينة البيرة واستجة وسرقسطة البيضاء ومدينة أفراغ ومدينة لاردة وطركونة وبرطانية وبلنسية وتطيلة وشاطبة وطرطوشة ودانية ومرسية وبسطة وطلياطة والمرية. (بداية من الورقة 56 و)

• ويختم كلامه في القسم الجغرافي بقوله: "وقد ذكرنا من بلاد الأندلس ما هو مشهور معروف، وما ملكه الإسلام، وتركنا ما سوى ذلك من الحصون والمدن الصغيرة خيفة التطويل، وتركنا بلاد جليقية على سعتها وبلاد الأفرنج على كثرتها لم نذكر منها شيئا لأنها لم يملكها المسلمون..."(الورقة 66 و).

• **القسم التاريخي**:

• الفصل الثاني في ذكر من نزل الأندلس من الأمم والملوك من الطوفان إلى

أن فتحها الإسلام (بداية من الورقة 66 و)، وينقل عن أهل التواريخ القديمة دون أن يذكر أسماءهم "أن أول من نزل جزيرة الأندلس وملكها وبنى بها المدن وغرس الأشجار بعد الطوفان بمائة سنة قوم يقال لهم الأندلس من ولد أندلس بن نقرش بن يافث بن نوح عليه السلام". (الورقة 66 و)

• ثم يعدد الشعوب التي سكنت هذه البلاد بعد انقراض الأندلس جرّاء الجفاف الذي مسّ بلادهم طيلة عشرين سنة، ومنهم الأفارقة الذين أقاموا بها مائة سنة واثنتين وخمسين سنة، ثم جاء عجم رومة الذين قتلوا الأفارقة وأبادوهم وملكوا الأندلس مائتا سنة وخمسين سنة، ثم ملوك الأشبان بعد حروب عظيمة كانت بينهم وبين آخر ملوك الرومان، ويذكر مع كل قوم حكموا الأندلس أسماء ملوكهم والمدة الزمنية التي حكم فيها كل منهم هذه البلاد. (من الورقة 66 و إلى الورقة 69 و)

• وفي الأخير يذكر المؤلف دولة القوطيين بالأندلس وعدد ملوكهم وأيامهم، ويقول إن ملكهم كان بالأندلس ثلاثمائة سنة إلى أن دخلها عليهم العرب وفتحها المسلمون، ويورد المؤلف أسماء ملوكهم، وأبرز الأعمال التي قام بها كل واحد منهم. (من الورقة 69 و إلى الورقة 70و)

• باب ذكر فتح المسلمين بلاد الأندلس، ومن ملكها من أمراء العرب إلى أيام عبد الرحمن الداخل، وفيها يتكلم عن ولاية موسى بن نصير وفتح بلاد المغرب، وتولية طارق بن زياد على طنجة، وقيام هذا الأخير بإرسال طريف إلى العدوة الأندلسية، ثم يقول: إن طارقا "أخذ في إنشاء السفن والاستعداد إلى الجواز إليها يعني الأندلس برسم غزوها"، وهو بذلك ينفي اعتماد المسلمين على سفن حاكم سبتة، ثم يتحدث المؤلف عن التحاق موسى بن نصير بالأندلس وفتحه لها. (بداية من الورقة 70و)

• الخبر عن ولاة الأندلس من العرب من حين فتحها إلى أيام عبد الرحمن الداخل. (من الورقة 71ظ)

• أمراء بني أمية، ويبدأ بالخبر عن دخول عبد الرحمن بن معاوية الأندلس، وتملكه عليها هو وبنوه، فيقول: "كان جملة ملوك بني أمية بالأندلس ومبلغ دولهم بقصر قرطبة أربعة عشر ملكا، وعدد أيام بني أمية المذكورين مائتا سنة واثنتان وسبعون سنة وسبعة أشهر"، ثم يذكر اسم كل منهم ومدة حكمه لبلاد الأندلس. (من الورقة 72ظ)

• ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن كل واحد من حكام بني أمية؛ فيذكر اسمه بالكامل واسم أمه وكنيته ومولده وصفته ونقش خاتمه وعدد أبنائه الذكور وقضاته ووزراءه، ثم يتحدث بعدها عن أبرز الأعمال التي قام بها، وأهم الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والظواهر الطبيعية (زلازل، قحط، سيول،) التي وقعت خلال حكمه. (من الورقة 72ظ إلى الورقة 92 و)

• الخبر عن الدولة العامرية، وقيام المنصور بن أبي عامر بالملك باسم الحجابة، ويبدأ ذلك بالحديث عن تولي المنصور للحجابة سنة 372هـ، ويورد معلومات غزيرة عنه فيبدأ باسمه ونسبه واسم أمه، ثم يتحدث عن جده عبد الملك المعافري ووالده عبد الله، ويذكر المؤلف سبب اعتلاء المنصور وارتفاع شأنه، وتوصله إلى الملك.(الورقة 92 و)

• ثم ينتقل إلى الحديث عن مناقب المنصور وسيره ومآثره، ويذكر أبرز الأحداث التي وقعت على عهده ومنها بناء الزاهرة (368-370هـ)، والوباء العظيم بالمغرب والأندلس سنة 373هـ، وولادة ابن حيان صاحب التاريخ سنة 377هـ، ثم يتحدث عن الزيادات التي أدخلها المنصور على جامع قرطبة (من شهر رجب سنة 381هـ إلى رجب سنة 384هـ). (بداية من الورقة 92ظ)

• الخبر عن غزوات المنصور بن أبي عامر، وهي كما يقول ستا وخمسين غزوة، ثم يذكر كل غزوة ونتائجها اعتمادا على ابن حيان القرطبي، وهو بذلك ينفرد بهذا الأمر لأن المصادر الأخرى لا تذكر إلا عددا محدودا من غزواته. (من الورقة 95 و إلى الورقة 98 و)

• الخبر عن دولة الحاجب عبد الملك المظفر ابن المنصور الذي غزا ثماني غزوات، ومات في غزوته إلى قشتيلية، وأخيه عبد الرحمن الناصر الذي قتله محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر يوم الجمعة لست خلون من رجب سنة 399هـ. (الورقة 98 و)

• الخبر عن الطبقة الثانية من خلفاء بني أمية، وفيها يعود إلى نفس الأسلوب الذي تحدث به عن حكام بني أمية قبل المنصور بن أبي عامر، وخلال ذلك يورد المعلومات المتعلقة بالفتنة الأندلسية القائمة فيما بين سنتي 399 و422هـ(1008-1031م). (من الورقة 98ظ إلى الورقة 100ظ)

• الخبر عن الدولة الحمودية وملوك بني حمود إلى آخر حكامهم، وهم علي بن حمود والقاسم بن حمود ويحي بن علي بن حمود. (الورقة 100ظ إلى الورقة 101 ظ)

• الخبر عن باقي خلفاء بني أمية، وهم عبد الرحمن بن هشام المستظهر بالله ومحمد بن عبد الرحمن المستكفي بالله وهشام بن محمد المعتد بالله الذي "انقطعت بخلعه وموته مصابيح الدولة الأموية". (من الورقة 101ظ إلى الورقة 103و)

• الخبر عن الثوار المتغلبين على بلاد الأندلس بعد الأربعمائة الماضية للهجرة وهم ملوك الطوائف، وأولهم الجهاورة القائمون بقرطبة، ثم الحاجب الموفق مجاهد العامري، والفتى الكبير خيران العامري. (بداية من الورقة 103و)

• الخبر عن الدولة العبادية بالأندلس، ويتحدث فيها عن المعتضد بن عباد

والمعتمد بن عباد، وعن نهايته على يد المرابطين. (من الورقة 105و)، وعن قيام ابن هود بشرق الأندلس وقتله الموحدين. (الورقة 106ظ)

• الخبر عن دولة بني الأحمر وتملكهم على بلاد الأندلس. (من الورقة 107و إلى الورقة 108و)

قيمة المخطوط: يعتبر كتاب ذكر الأندلس من الكتب الهامة المتعلقة بجغرافية وتاريخ الأندلس نظرا لاعتماد مؤلفه على أمهات المصادر الأندلسية، وبخاصة المصادر الضائعة التي أمكنه الإطلاع عليها، وبالتالي حفظ لنا الكثير مما دونه الأندلسيون عن جغرافية بلادهم وتاريخها، ومما يؤكد أهمية هذا المؤلف اعتماد كثير ممن جاء بعده عليه، وتزداد أهميته أكثر إذا علمنا بأن المؤلف لا يكتفي بالاقتباس من بعض الكتاب فقط، ولكنه يضيف إلى ما يقتبس من الكتاب الآخرين معلومات أمكنه الحصول عليها من مصادر أخرى ضائعة، من ذلك ما ورد في قوله: «وذكر صاحب كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق مدينة طليطلة فقال: «فهي مدينة عظيمة خصيبة، من أمنع معاقل الأندلس، كثيرة الأرزاق والقمح والعسل والفواكه والثمار والمياه، وسعة الربوع والمباني العجيبة وطيب الأرض وصحة الهواء...»[40]، وبالعودة إلى كتاب الإدريسي نجده يقول: «وهي مدينة عظيمة القطر، كثيرة البشر، حصينة الذات، لها أسوار حسنة، ولها قصبة فيها حصانة ومنعة، وهي أزلية من بناء العمالقة،...ولمدينة طليطلة بساتين محمدقة بها، وأنهار جارية مخترقة، ودواليب دائرة، وجنات يانعة وفواكه عديمة المثال...»[41].

وينقل عن الدلائي[42] العذري قوله: «مدينة لبلة تعرف بالمدينة الحمراء، وهي قديمة أزلية بها آثار للأول، وسورها عقد على تصاوير أربعة منها صنم تسميه العامة درديا، وصنم يقابله يسمى محيكا، وعلى كل صنم منهما ثان على رأسه المدينة...»[43] ، وبالعودة إلى كتاب ترصيع الأخبار نجد العذري يقول: «تعرف مدينة لبلة بالحمراء، وهي أولية قديمة فيها آثار للأول، وهي على نهر يعرف بنهر

لَهْشَرْ ...وسور مدينة لبلة عقد بناؤه على تصاوير خلق، وما أناف من سامق ذلك البناء موضوع على أعناقهم»[44].

كما ينقل عنه وصفه لمدينة قرطبة، ويقول فيه الدلائي: «قرطبة هي الغاية، ومركز الراية وأم القرى، ومزارة أهل الفضل والتقى، وقلب الإقليم، وينبوع منفجر العلوم، وقبة الإسلام وحضرة الإمام»[45]، وبالعودة إلى كتاب ترصيع الأخبار لا نجد أثرًا لهذا الكلام لأن هناك انقطاع في الكتاب المطبوع، وهو ما يعني أن المؤلف قد احتفظ لنا في كتابه بالأجزاء المفقودة من هذا المؤلف الجغرافي.

وينطبق نفس الأمر عندما يقتبس عن الرازي حيث يقول نقلا عنه: «وقال الرازي مدينة لبلة كثيرة البركات، فائضة الخيرات، وبها صيد كثير من الطير والوحش والحوت، وعنبها لا نظير له، وعصفرها طيب»[46]، وبالعودة إلى الرازي نجده يقول حسب ترجمة ليفي بروفنسال: «لبلة جامعة لكل قصة من الفوائد، محبوة بصنوف الخيرات، لم يبعد عنها شيء من المرافق، جمعت البر والبحر والزرع والضرع والخيل والنتاج وأجناس الثمار وكثرة الزيتون والأعناب، وأرضها يجود فيها العصفر»[47].

يقتبس المؤلف فقرة طويلة عن ابن حيان، وتتعلق ببناء مدينة الزهراء[48]، والتي لا نجد لها أثرًا في الجزء الخامس من كتاب المقتبس لابن حيان[49]، مما يعني أنه اقتبس هذه المعلومات من النسخة الكاملة التي أمكنه الإطلاع عليها.

ملاحظة: صدر الكتاب في ماي 2007م عن دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.



هوامش

1- مجهول، ذكر بلاد الأندلس، تحقيق وترجمة لويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد- 1983.

Una Description Anonima de Al-Andalus-editada y traducida por Luis Molina- c.s.i.c/ instituto miguel Asin-Madrid-1983.

2- تمت مناقشة هذه الأطروحة في قسم التاريخ بجامعة وهران في 09 أكتوبر 2002م، وتوجت المناقشة بمنح الطالب الباحث شهادة دكتوراه الدولة بتقدير مشرف جدا مع تهنئة اللجنة والتوصية بالطبع.

3- وهي المؤسسة العلمية التي قامت بطبع الكتاب.

4- أحمد بن المقري التلمساني- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997 ج.1، ص. 140.

5- نفسه، ج. 1، ص. 158.

6- نفسه، ج. 1، ص. 198.

7- نفسه، ج. 1، ص. 226.

8- نفسه، ج. 1، ص. 348.

9- الورقة 108 و.

10- الورقة 62 ظ.

11- الورقة 63 و.

12- نزلها في النسخة 558.

13- واو زائدة.

14- بها في النسخة 558.

15- الورقة 47 و.

16- محمد عبد الله عنان وعبد العالي لمدبر ومحمد سعيد حنشي، فهارس الخزانة الحسنية، ج. 1: فهرس قسم التاريخ والرحلات والإجازات، المطبعة الملكية، الرباط، 1421هـ-2000-م، ص. 198-197.

17- محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب- ج-1 منشورات كلية الآداب والعلوم

الإنسانية، الرباط1404-هـ/1983م، ص.19.

18- نفسه، ص 44.

19- ك. بويكا، المصادر التاريخية العربية في الأندلس، تعريب نايف أبو كرم، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط. 1999-1م، صص. 106-101.

20- المنوني، المرجع نفسه، ص. 20.

21 - نفسه، ص. 46.

22- ابن الأبار القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر. بيروت1415-هـ/1995م، ج.2، صص.27-26/المقري، نفس المصدر، ج. 1 ص. 25.

23- ك. بويكا، نفس المرجع، صص. 46-48.

24- رضا هادي عباس، الأندلس: محاضرات في التاريخ والحضارة- منشورات إلجا- فاليتا- مالطا- 1998 م، ص 54.

25- بويكا، نفس المرجع، صص. 68-69.

26- المنوني، نفس المرجع، ص. 25.

27- آنخيل جنثالث بالنثيا- تاريخ الفكر الأندلسي، تعريب حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1955، ص. 212.

28- بويكا، نفس المرجع، ص. 115-116.

29- المنوني، نفس المرجع، ص. 21.

30- بويكا، نفس المرجع، ص. 136-137.

31- المنوني، نفس المرجع، ص. 48.

32- نفسه، ص. 21.

33- بالنثيا، نفس المرجع، ص. 267.

34- رضا عباس، نفس المرجع، ص. 77.

35- بالنثيا، نفس المرجع، ص. 190.

36- رضا عباس، نفس المرجع، ص. 59.

37- بالنثيا، نفس المرجع، ص. 212.

38- نفسه، ص. 220.

39- المنوني، نفس المرجع، ص. 93.

40- الورقة 57 و.

41- أبو عبد الله الشريف الإدريسي، القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس مقتبس من كتاب نزهة المشتاق- تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983 . صص. 275-276.

42- الدولابي في المخطوط، وهو تصحيف، الورقة 60 و.

43- الورقة 60 و.

44- أحمد بن عمر بن أنس العذري المعروف بابن الدلائي، نصوص عن الأندلس من كتاب "ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك"، تحقيق عبد العزيز الأهواني، مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1965، ص. 110.

45- الورقة 52 ظ.

46- الورقة 60.

47- la description de l'Espagne d'Ahmed Al razi- E.Levy Provençal-essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française -Revista Al Andalus-XVIII-1953-p.92

48- الورقة 87.

49- المقتبس الجزء الخامس- ابن حيان- نشر ب. شالميتا وف. كورينطي وم. صبح-المعهد الأسباني العربي للثقافة-كلية الآداب بالرباط-مدريد 1979-م.

□ □ □



النظام العسكري بالأندلس
في عصر الخلافة والطوائف
لمحمد الحناوي

محمد القاضي*

تقديم:

استأثرت الأندلس في السنوات الأخيرة باهتمام كثير من الباحثين والدارسين في المغرب والمشرق. فقد انكب العديد على دراسة تاريخ هذه المنطقة في حقبتها الإسلامية الزاهرة. حيث كانت اللغة العربية لغة علم وحضارة انطلاقا من السلطان السياسي المستقل الذي مهد لهذا السلطان الحضاري الشامل. وقد عبر عن ذلك باعتزاز المستعرب الإسباني الكبير "بيدرو مارتينت مونتابيت" حيث قال: «إن إسبانيا ما كان لها أن تدخل التاريخ الحضاري لولا القرون الثمانية التي عاشتها في ظل الإسلام وحضارته، وكانت بذلك باعثة النور والثقافة إلى الأقطار الأروبية

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان.

المجاورة المتخبطة آنذاك في ظلمات الجهل والأمية والتخلف». وجسد التراث الأندلسي منبعا فكريا للكثير من المهتمين والباحثين في العالم العربي، ويدخل في هذا الإطار الكتاب الذي نقوم بعرضه لمحمد حناوي تحت عنوان: (**النظام العسكري بالأندلس في عصري الخلافة والطوائف**). الصادر عن دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط سنة 1424هـ /2003م ويقع في 423 صفحة من الحجم المتوسط. ويتناول فيه مرحلة من تاريخ الأندلس السياسي والعسكري في **فترتين مختلفتين** وهي: **فترة قيام سلطة مركزية بقرطبة** تمكنت من إرساء بنيات سياسية وعسكرية قوية زادت من إشعاع دورها في مجالات مختلفة داخليا وخارجيا. فقد عملت الخلافة الأموية على بناء نظام عسكري مستقر ومتميز. أما **الفترة الثانية** فكانت عكس الأولى حيث **شهدت تحولات عميقة في البنيات السياسية والاقتصادية والعسكرية التي أسستها الخلافة طيلة القرن الرابع الهجري**، ويشتمل هذا الكتاب على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

وقد تطرق المؤلف في **المقدمة** إلى الجانب التاريخي الذي ميز القرنين الرابع والخامس للهجرة، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وعسكريا بالأندلس. وهي فترة الخلافة الأموية وعصر ملوك الطوائف (عصر القوة وعصر الضعف) وما تلا ذلك من انعكاسات على الجند والمجتمع بصفة عامة.

واعتمد في ذلك على المكتبة الأندلسية الزاخرة بثروة مصدرية هامة ومتنوعة في هذا المجال كمصنفات ابن حيان، والبكري، وابن القوطية، والعذري، وابن بلقين، وابن عذاري، وابن الخطيب، والمقري. إضافة إلى كتب الطبقات والتراجم والأنساب وكتب الفقه والنوازل والوثائق والأموال والحسبة، وكتب الجهاد والسلاح والفروسية، وكتب المسالك والممالك والرحلات والجغرافية، وكتب السياسة والأحكام والأخلاق السلطانية، والمصنفات الأدبية واللغوية والدواوين الشعرية والمعاجم المخصصة والدراسات والأبحاث العربية والأجنبية المعاصرة.

كل هذا وفر له مادة غنية ومتنوعة استثمرها في هذا الموضوع الفريد بأبوابه وفصوله.

الباب الأول:

خصصه للحديث عن: الكور المجندة وجند الحضرة ونظام الثغور وخطط القتال وهو في أربع فصول.

تناول في **الأول**: الكور المجندة وجند الحضرة. حيث رصد أصول (الكور المجندة) وإبراز مكوناتها البشرية والعسكرية منذ استقرارها بالأندلس، والتي حاولت الاحتفاظ بمميزاتها المشرقية من حيث استفادتها من امتيازات اقتصادية وعسكرية مختلفة. تلك الامتيازات التي نافستها فيها قبائل عربية أخرى، الشيء الذي جعل الخلافة الأموية تعيد النظر في خريطة توزيع القبائل العربية من جديد في الأقاليم والكور الأندلسية، مع مراعاة أهمية الجند الشامي الذي ظل يحتفظ بالمرتبة الأولى في الامتيازات والخدمات العسكرية التي كان يقدمها للخلافة والسلطة في قرطبة.

أما جند الحضرة. فقد اتضح أن الخلافة بقرطبة التي أخضعت مجالا جغرافيا كبيرا أصبحت في حاجة ماسة إلى أداة عسكرية مركزية قوية وفعالة تكون تحت إمرتها لتستخدمها داخليا وخارجيا، وذلك لتأمين أمنها ومجال حدودها ونفوذها. فتم الاعتماد على قوة عسكرية أخرى إلى جانب الجند الشامي قادمة من مناطق جغرافية متباينة شكلت النواة الأساسية لجند الحضرة بقرطبة. وهكذا استخدم الصقالبة والحشم والبربر.

أما **الفصل الثاني** فهو عن نظام الثغور. والتي حظيت في الأندلس بمكانة مهمة منذ الفتوحات الإسلامية. فقد تم الوقوف عند محاولات الخلافة الأموية بقرطبة خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي للدفاع عنها بطرق وأساليب

متعددة. يتجلى ذلك في تعيين قواد عسكريين يمثلونها في الثغور باعتبارها "مناطق حربية"عكس الأقاليم والكور الداخلية، أو تقديم امتيازات مختلفة لعائلات مشهورة كي تنوب عنها في عين المكان كما حدث مع التجيبيين، وبني رزين، وبني ذي النون وغيرهم. كما شجعت في أول الأمر السكان والجند كي يستقروا في مدن وقرى الثغور مقابل بعض الإغراءات كالإعفاءات من الضرائب لمدة محدودة أو توفير السكن للجند كي تضمن له الاستقرار. ولكن رغم ذلك فإن الخلافة الأموية تمكنت طيلة القرن الرابع الهجري من مراقبة الثغور بشكل مباشر، وردع مختلف الأطماع والقوى المسيحية فيها. ولكن بعد سقوط الخلافة مباشرة انقلبت الوضعية لفائدة المسيحيين مع مطلع القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، لما عادت الأوضاع إلى ما كانت عليه قبيل الخلافة من تمزق وصراعات طائفية متباينة.

وعلى العموم فقد كانت أقاليم الثغور تتأثر بطبيعة العلاقات التي كانت للمسيحيين بالمسلمين، كما كانت تخضع في الوقت نفسه لطبيعة السلطة السياسية والعسكرية بقرطبة أو في الدويلات الطائفية الأخرى.

وفي **الفصل الثالث** يتحدث عن أعطيات وأرزاق الجند.

لقد كان الجند قبل قيام الخلافة الأموية يستفيد من الأراضي إلى جانب الغنائم، وتوسع كباره في ملكيات عقارية كبرى. ولكن بمجرد قيام الخلافة بقرطبة، وإقرار سياسة مركزية قوية، تغيرت الأوضاع في مجال الملكيات العقارية والأرض، وفي ميدان تنظيم الجند نفسه. فتم التحكم في المجال وضبطه عبر القيام بعمليات واسعة من المصادرات. كما تمت إعادة هيكلة بنيات الجند، إذ تخلت السلطة بقرطبة عن الكور المجندة التي كانت النواة الرئيسية للجند لفائدة خلق جند مركزي وهو جند الحضرة الذي تنظم بواسطة الديوان، وأصبح أداة قوية طبقت بها الخلافة سياستها في مجالات متعددة. ولكن رغم ذلك فقد ظل امتياز استفادة كبار الجند وعائلات معروفة من أقاليم بعينها، قائما خاصة في جهات الثغور نظرا

لخصوصيتها. إلى جانب ذلك ساهمت الخلافة في انتشار ملكيات عقارية أخرى كالأراضي السلطانية وأراضي الأحباس والملكيات الحرة المختلفة الأحجام. وكان مشروع المنصور بن أبي عامر الفريد من نوعه، ويتجلى في جعل القوات العسكرية الجديدة لا تهتم إلا بالشؤون العسكرية وحدها مقابل أعطيات تدفع لها مشاهرة. كما عمل على إعفاء الفلاحين والعامة من الغزو حتى ينكبو على عمارة الأرض وتأدية الضرائب والجبايات التي يخصص جزء منها لأرزاق الجند. وبغيابه انهار المشروع بسرعة لافتة. وازدادت الأوضاع تعقيدا خلال عصر الطوائف إذ عادت التجزئة السياسية و(الإقطاعية) والتشرذم الإقليمي – كما كان الأمر قبل الخلافة – إلى الواجهة، وعاد معها قانون القوة والغلبة والغصب ومصادرة الأراضي وضعف الجيش المركزي.

الفصل الرابع: فقد خصصه لخطط الجند وأساليب القتال، وتكلم فيه عن القيادة والمراتب والمناصب، والتشكيلات العسكرية الأساسية إلى جانب بعض الخطط المرتبطة بتنظيم الجند كخطة الخيل والعرض اللتين ساهمتا إلى حد بعيد في ضبط مكونات الجند، خاصة في حالات التعبئة والحملات العسكرية.

وتبين من خلال الجرد الواسع للمعلومات المصدرية أن الخلفاء أنفسهم في الأندلس، كانوا يحرصون على قيادة الحملات العسكرية، ولا يتخلون عن ذلك إلا في ظروف معينة يتم خلالها تكليف من ينوب عنهم من قواد مشهورين يحظون بثقة كاملة. ويساعد هؤلاء القواد مجموعة أخرى من مراتب الجند كالعرفاء وغيرهم. إلى جانب ذلك يتم الاعتماد على وسائل مادية مختلفة من بينها خاصة الخيول والبغال التي تشكل نصف المجهود الحربي في الأندلس. ولهذا تم إحداث (خطة للخيل) من قبل السلطة بقرطبة، إضافة إلى تخصيص كتب الحسبة والنوازل والجهاد والفروسية لحيز كبير منها لتحبيس الخيل من أجل القتال عليها في الثغور لدليل كاف على المجهودات العسكرية التي ساهم بها. كما اهتم الأندلسيون

بتربية البغال لتساهم في الأنشطة الاقتصادية والتجارية والحربية خاصة في نقل المؤونة والسلاح خلال الحملات العسكرية.

إن الحديث عن الدواب ونقل مؤونة الجند وسلاحه، له ارتباط مباشر بطرق المواصلات، وبالمسافات العسكرية بالأندلس. وتم تشييد طرق جديدة خلال الخلافة والطوائف أدت إلى سهولة تنقل الحملات العسكرية على شكل الصوائف والشواتي من قرطبة نحو الثغور، وبشكل موازي للجهاد والحملات العسكرية المتعددة. ونشطت الجاسوسية والمراقبة ونقل المعلومات المختلفة بالبريد العسكري، أو بالحمام الزاجل، وهي أمور كشفت المصادر إتقان الأندلسيين لها، كما برعوا في أساليب التعبئة والقتال في المعارك، وجربوا الزحف والكر والفر والحصار إلى غير ذلك.

الباب الثاني:

تناول فيه الحصون والقصبات والأسوار والأسلحة. وهو في ثلاثة فصول.

أفرد **الفصل الأول** للحديث عن الحصون في الأرياف: العمران والوظائف.

فقد اتضح للمؤلف من خلال تتبع المادة المصدرية المتنوعة الواردة في حصون الأندلس، غزارة تلك المادة وغناها، ولاحظ في الوقت نفسه، أنها لم تستغل بما فيه الكفاية من قبل البحث العربي المعاصر الذي ما يزال عند التصور الكلاسيكي الذي ينظر للحصون باعتبارها مؤسسات عسكرية سياسية أو معمارية. وبعد القيام باستعراض لائحة أولية للحصون الهامة عبر مختلف الأرياف في الأندلس. حاول القيام بقراءة أولية في أدوارها ووظائفها إنطلاقا من مجموعة من المعطيات السياسية القائمة في قرطبة، وميز بين وظائف حصون أقاليم الثغور ذات الطبيعة الحربية، وبين وظائف حصون الخلافة والطوائف عبر باقي الكور والأقاليم. واتضح أن حصون الثغور قد جمعت ما بين الوظائف العسكرية والاقتصادية والعمرانية، نظرا

لموقعها في مواجهة المسيحيين الإيبيريين، وشكلت جزءا هاما من بنياتها العمرانية والدفاعية منذ تأسيسها. وإذا كانت الحصون في الأقاليم قد أثارت قضايا مرتبطة بالأصول وصعوبة التوطين، فإن القصبات والقصور والأبراج ما يزال بعضها قائما في المدن الرئيسية على امتداد الأندلس.

أما الأسوار والخنادق والأبواب فكانت من الخصائص العسكرية البارزة في مدينة العصر الوسيط عموما. وتتضح الأهمية القصوى للأسوار في الحياة العسكرية للمدينة الأندلسية في وقت الحروب والهجمات الخارجية، أو إبان الصراعات المحلية على السلطة.

وفي **الفصل الثالث** من هذا الباب يتحدث عن الأسلحة والألبسة الحربية: الأنواع والوظائف، ويبرز فيه براعة الأندلسيين في صناعة الأسلحة واستخدامها منذ وقت مبكر.

لقد عملت الخلافة طيلة القرن الرابع الهجري على الإشراف عليها وتنظيمها عبر إحداث دار صناعة السلاح ومنصب خازنها واتضح من لائحة أسماء الذين تولوا عملية تنظيم السلاح ومراقبته أهمية ونفوذ ومكانة صاحبه. وقد كشفت المصادر خاصة كتب الجهاد والفروسية، وكذا المعاجم المختلفة عن أنواع السيوف العربية والهندية والإفرنجية وأوصافها ومكوناتها، وفصلت في أنواع وأصول القسي العربية والإفرنجية والتركية. وبينت طرق اعتماد الأندلسيين على القسي الإفرنجية نظرا لملاءمتها وسهولة استعمالها. ولم تغفل الحديث عن وفرة أنواع متعددة من الأخشاب والحديد، أي المواد التي تدخل في صناعة الأسلحة. وإلى جانب ذلك أفادت في طرق وأوجه استعمالها في الحروب. ورغم انفراد بعض تلك المصادر خاصة كتب الطب والبيطرة بمعلومات بالغة الأهمية والدقة حول طرق العلاج من الجراح وأشكال العمليات الجراحية وتطبيقها، فإنها سكتت عن ذكر الأطباء والبياطرة الذين كانوا يتكلفون بمرافقة الحملات العسكرية.

أما أسلحة المجانيق والعرادات والدبابات التي تستخدم في حصار الحصون والقصبات والأسوار. وهي كثيرة. فتبين أن الأندلسيين قد استعملوها وطوروها منذ عصر الإمارة. كما طوروا كذلك الألبسة الحربية خاصة الدروع، والتراس، والدرق، واللجم، والسروج وغيرها.

وعلى العموم فإن الأندلسيين وفروا أسلحة مختلفة سواء بالصناعة المحلية، أو بالاسترداد من المسيحيين بالدرجة الأولى.

الباب الثالث والأخير:

يعالج الأسطول الحربي: أي دور الصناعة ومواد الإنشاء والسفن وأنواعها، ورجال الأسطول بأعدادهم وأسلحتهم ورواتبهم. دون إغفال الرباطات البحرية التي خصص لها:

الفصل الأول: حيث بين أن المصادر أشارت إلى أن الأندلسيين المحاطين بالسواحل قد اضطروا لركوب البحر واختباره في المجالات التجارية والعسكرية. ولا غرابة في ذلك إذ ظهرت مراكز جهادية على طول سواحله منذ عهد الإمارة على الأقل مثل: ألمرية، وبجاية، وروطة، وسهيل، والقابطة، وألقنت وغيرها. وإلى جانبها أمكن الحديث عن رباطات أخرى نشطت بجوار بعض الأنهار الكبرى عبر الأنحاء الأندلسية. وكان لانتشار هذه الرباطات علاقة مباشرة بطبيعة السلطة السياسية والعسكرية القائمة. ولاحظ المؤلف أن تقلص ظاهرة الرباطات البحرية خلال عصر الخلافة له علاقة بقوة سلطة الخلافة التي اهتمت بإرساء بنيات اقتصادية وعسكرية جديدة. وتعتبر الأساطيل الحربية ودور صناعتها جزءا هاما من البنيات السالفة الذكر. وهو ما خصص له:

الفصل الثاني: وتعد دور الصناعة وقواعد الأسطول التجاري والحربي جزءا أساسيا من البنيات الاقتصادية والعسكرية بأندلس الخلافة والطوائف.

إن موقع شبه الجزيرة الإيبيرية على مساحات بحرية شاسعة، دفع بالسلطة السياسية بقرطبة، وفي الأقاليم، إلى الاهتمام بحماية السواحل وإبعاد كل الأخطار الخارجية المحدقة بها. وكان ذلك يتطلب بنية صناعية متينة، وسلطة سياسية وعسكرية حازمة وقادرة على تحقيق ذلك. وكانت مدينة ألمرية المركز الأول للأسطول الخلافي، تليها مالقة، والجزيرة الخضراء، وإشبيلية، وشلب، وألقنت، وطرطوشة، ودانية، والجزر الشرقية وغيرها، وكانت الغابات والأخشاب إلى جانب المعادن المختلفة كالحديد والنحاس والزفت والقطران وغير ذلك من المواد التي تنتج محليا.

لقد وظفت الخلافة كل الوسائل الممكنة والمتاحة بما في ذلك اللجوء إلى تقنيات مهمة كالنقل النهري والبري والمساحل قصد الاستفادة من المواد السالفة الذكر. وبناء على ذلك أسست الخلافة أسطولا حربيا قويا أهابت به القوى الخارجية المسيحية والفاطمية. لكن ضعف وتراجع بمجرد أفول الخلافة وانهيارها وقيام الطوائف.

الفصل الثالث: ويتناول فيه السفن الحربية: الأنواع والأعداد والأوقات والمسافات.

يرى المؤلف أنه يصعب دراسة الأسطول الحربي الأندلسي خلال عصري الخلافة والطوائف من حيث أنواع وحداته وخصائصها، والأوقات التي تحارب فيها وكذا المسافات التي تقطعها لأسباب عديدة منها: قلة المادة المصدرية المهتمة بالأسطول الحربي، وكثرة الألفاظ والأسماء التي تطلق على قطع الأسطول عموما. مما يصعب معه التمييز ما بين التجاري منه والحربي. لكن، تبين له من خلال رصد وتتبع الإشارات المختلفة الواردة في الأسطول أنه أمكن إبراز بعض الخصائص التي تميز وحدات الأسطول الحربي. فقد تحدثت المصادر عن القطائع

والشوافي والبوارج والأجفاف والأغربة والحراريق والطرائد وغيرها من الأسماء التي تعكس تنوع وأهمية وحدات الأسطول الحربي الأندلسي. أما قضايا الأوقات والمسافات والحمولات في الأسطول الحربي الأندلسي، فقد اعتمد فيها على مادة مصدرية متناثرة في ثنايا مظان مختلفة ككتب المسالك والممالك والرحلات التجارية والجغرافية، وكتب الفلك والنجوم والأنواء، وكتب الفقه والنوازل والحسبة وغيرها. وبين الاتفاق الحاصل في القول بتجنب فصل الشتاء وأوقات هبوب الرياح العاصفية حين الاستعداد لخوض المعارك الحربية.

الفصل الرابع والأخير: وهو عن حمولة الأسطول المادية والبشرية. وحاول فيه النظر إلى دور رجال الأسطول الحربي الأندلسي خلال عصري الخلافة والطوائف من زاوية الأعداد والحمولات والقيادة والرواتب.

وإذا كانت الخلافة الأموية قد أرست بنية تحتية هامة تمثلت في إنشاء العديد من دور الصناعة والإنشاء على طول السواحل الأندلسية، فإن الاهتمام انصب كذلك على القيام بشؤون تلك الدور، وتعيين قواد بحريين يديرونها، كأمير البحر، أو قائد الأساطيل، وقائد الثغر الأعلى، والعريف البحري، والبحريون، والنواتية، والجذافين، والنفاطين والنجارين والخبازين وغيرهم. أما المؤونة والألبسة والأسلحة في الأسطول الحربي فكانت من الأمور المهمة التي حظيت باهتمام المؤلف في هذا الفصل وخصوصا في عصري الخلافة والطوائف.



مقاربات لغوية

المعاجم العبرية القديمة
ما بين القرنين 9م و12م

سعيد كفايتي*

مقدمة

لقد عرفت الحقبة التي تلت ظهور الإسلام عند اليهود، وتحديدا في الشرق العربي والمغرب والأندلس، نشأة وتطور تراث لغوي عبري هام ومتنوع تمثل في البدء في حركة الإعجام والتنقيط، وبعد ذلك بمرحلة تأسيس النحو العبري وظهور الأعمال المعجمية الأولى.

والحقيقة أن تأسيس النحو العبري يعتبر في حد ذاته حدثا متميزا لأن المألوف في تاريخ الفكر اللساني ارتباط تأسيس نحو أي لغة من اللغات بوضعية هذه اللغة نفسها، والتي تكون في الغالب الأعم من "اللغات الحية" Langues vivanteS، وما يترتب عن ذلك أحيانا من تأثير لها في اللغات المجاورة. وهو الأمر الذي لا ينطبق كثيرا على اللغة العبرية التي تراجع استعمالها بدءا من القرن الثاني الميلادي حسب الآراء الأكثر تفاؤلا[1].

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

وبالرجوع إلى تاريخ الحضارات القديمة فإننا نلاحظ أن بعض هذه الحضارات لم تفكر في إعداد لوائح معجمية متعددة اللغات كما هو الحال بالنسبة للحضارة الأكادية إلا بعد أن أصبحت لغاتها، لما اتسعت رقعة انتشارها، في حاجة ماسة إلى ذلك. و من هنا وبالنظر إلى الظروف الخاصة التي أحاطت بنشأة المعجم العبري فإن هذه النشأة تكاد أن تكون استثناء في تاريخ الحضارات الإنسانية لأن اللغة العبرية لم تكن تملك هذه المؤهلات كلها. فقد كانت في هذه المرحلة لغة أداء الطقوس الدينية وتأليف بعض المصنفات الدينية أو الفقهية أو الأدبية.

إن كل محاولة، إذاً، للبحث عن الأسباب الحقيقية التي كانت من وراء نشأة وتطور النحو والمعجم العبريين ستكون دون جدوى ما لم تؤخذ بعين الاعتبار أولا العلاقة الخاصة (الروحية) بين اللغة العبرية والديانة اليهودية. وهي العلاقة التي كانت أكثر من ذلك سببا مباشرا في بقاء اللغة العبرية. هذا في الوقت الذي اندثرت فيه لغات سامية تفوق اللغة العبرية من حيث الانتشار والنفوذ. وثانيا طبيعة الاحتكاك الذي كان قائما آنذاك بين اليهود والثقافة العربية، والذي أفضى بسبب التلاقح المثمر بين الثقافتين العربية والعبرية إلى إحياء ملموس للغة العبرية. ويتجلى هذا الإحياء في عودة واضحة للكتابة باللغة العبرية بعد أن كان اليهود قد هجروها ردحا من الزمن مفضلين عليها اللغة الآرامية.

1- المعجم العبري: مصطلحاته

يقابل مصطلح "**نحو**" ما يعرف في اللغة العبرية بـ דקדוק diqduq المشتق من דקק daqaq الذي يقصد به سحق ودق، والذي كان في الأصل يدل عند التنائيم (الرواة) على مجموع المبادىء الدينية (الفقهية) القائمة على أساس بحث دقيق في نصوص التوراة. ولم يُستعمل بالمعنى الذي عُرف به عند النحاة اليهود – والذي يُعرف به الآن، وهو الدراسة المعمقة أو البحث– إلا بعد تأسيس النحو العبري. وهو

المعنى الذي استعمله ابن جناح وذلك حين قال: "سمينا كتابنا هذا كتاب التنقيح أي "الدقدوق" الذي معناد في اللسان العبراني البحث والتفتيش، كما أن تنقيح الكلام في اللسان العربي هو تفتيشه أيضا" .(Joseph Derenbourg, 1886 : 17)

ويبدو أن مناحيم بن سروق لم يكن – كما ذهب إلى ذلك Dukes – أول من استعمل هذا المصطلح، بل كان متداولا بين النحاة اليهود منذ القرن 10م، وربما قبل هذه الحقبة بقليل. فقد استعمله مثلا أبو علي الحسن أو يافث بن علي، وهو من النحاة اليهود القرائين، حين قال: " قال أهل **"الدقدوق"** انه لما قال **אמלל** ولم يقل אמלל إذ هو עבר ولا هو اسم " (نقلا عن M.S.Munk, 1850: 17).

ويذكر داود بن ابراهام الفاسي النحاة باسم أهل اللغة ومرة واحدة باسم **الدقدوقين**. ويقابل דקדוק عند جوزيف قمحي، وإن لم ينص عليه صراحة، "نحو" في التراث اللغوي العربي و" **كراماطيقا**" في التراث اللغوي اللاتيني (W . Bacher, 1888: 2).

فيما أطلق دافيد قمحي على القسم الأول من **מכלול** العنوان الآتي: قسم "الدقدوق" وهو بدوره ينقسم إلى ثلاثة أجزاء: دقدوق الأفعال ودقدوق الأسماء ودقدوق الأدوات.

وإذا كان للنحو في اللغة العبرية مصطلح خاص يميزه فإن المعجم لم يحظ بهذا الامتياز إذ كانت تطلق على الأعمال المعجمية العبرية أسماء تستمد في الغالب من طبيعة موضوع العمل المعجمي نفسه مثل "**جامع الألفاظ**" و" mahberet و agaron" المتقاربة من حيث المعنى، وهو الأمر الذي يؤكد أن اللغويين اليهود كان لهم إدراك أولي بأن هناك خللا ما يحول دون تجاوزهم للمرحلة الأولى من التأليف المعجمي ألا وهي جمع واستقصاء مفردات معجم اللغة العبرية ومحاولة تصنيفها في قالب معجمي لم تكن شروط نضجه قد اكتملت. أما melon المتداول في اللغة العبرية الحديثة فمصطلح حديث يرجع استعماله أول مرة إلى المعجمي اليهودي ابن يهودا[2].

2- مراحل التأليف المعجمي

يبرز تاريخ الصناعة المعجمية، على الأقل إذا ما ربطناه بالتجربة الفريدة للتأليف المعجمي العربي، المراحل التي قطعتها هذه الصناعة، والخطوات التي خطتها، وذلك منذ أن كانت مجرد رسائل أو مجامع إلى أن اتخذت شكل عمل معجمي. وعلى غرار هذه التجربة نفسها فإن الصناعة المعجمية العبرية القديمة لم تظهر فجأة وبدون مقدمات أو إرهاصات، بل كانت مسبوقة، قبل معجم الأصول لأبي الوليد مروان بن جناح القرطبي بمحاولات معجمية متنوعة، و من أهمها

3- مرحلة الإرهاصات الأولية

أ- التلمود: تقترن بداية الصناعة المعجمية العبرية لدى أدولف نوباور بالتلمود ذاته حيث تتناثر المفاهيم دون أي رابط ولا أي منهج. لكن يمكن عند الاقتضاء أن تعامل هذه المعطيات المعجمية المتناثرة هنا وهناك على أساس أنها إرهاصات أولية. ويبدو أن جزءا منها يتعلق بمقارنة اللغة العبرية بغيرها من اللغات (انظر Adolphe Neubauer, 1861: 445)

ب- الترجمة الآرامية لأسفار العهد القديم: ونقصد بها ما يسمى بالتركوم.

ج- الترجمة العربية لأسفار للعهد القديم: ونقصد بها ترجمة أغلب أسفار "**العهد القديم**" إلى اللغة العربية على يد سعيد بن يوسف الفيومي المعروف بسعدية كاؤون (882-942) وتتميز هذه الترجمة عن غيرها من الترجمات، فضلا عن شموليتها، بكونها قد جمعت ما بين الترجمة والتفسير.

ويمكن أن تُعد هذه الترجمة وجها من أوجه اللائحة المزدوجة اللغة أو هي بعبارة أخرى مرحلة أولى من عمل المعجم أي معجم في انتظار الترتيب على حسب تعبير أحمد شحلان (1992: 134). وينبغي أن نأخذ هنا بعين الاعتبار

أن سعدية كاؤون لم يكن يكتفي بإيراد الكلمات العربية المقابلة من حيث المعنى للألفاظ العبرية وإنما كان يحرص على إيراد الوجه العربي للفظ العبري إذا كان هذا الوجه قائما في العربية ولو على شكل لفظ مهجور وغير مألوف الاستعمال، وذلك حرصا منه على إبراز أوجه القرابة اللفظية بين معجمي هاتين اللغتين (Dan Becker, 1988: 139). فهو يترجم على سبيل المثال mergama الأمثال، 26-8) بكلمة "مرجمة" ويترجم mecat sanim mecat tenumot (الأمثال، 6-10).بما يلي "قليل من السنات والنومات" ويترجم yedin camim أيوب، 36-31) بـ "يدين الشعوب" ويترجم palit ve sarid (المراثي، 2-22) بـ "فليت وشريد" .

4- مرحلة الرسائل والجوامع

أ- **إكرون (agaron)**: هو عنوان عمل معجمي باللغة العبرية كان قد ألفه سعيد بن يوسف الفيومي الملقب بسعدية كاؤون حوالي 902 وقد ألحق به بعد ذلك بسنوات عملا معجميا آخر باللغة العربية يكاد أن يكون ترجمة له. ويُعرف بكتاب "**أصول الشعر العبراني**" وللاختصار كتاب "**الشعر**" أو كتاب "**الشعر العبراني**" أو كتاب "**أصول الشعر**"[3].

تشتق لفظة agron من الجذر agar الذي له حسب يهودا بن قريش معنيان مختلفان. الأول: agar المشترك ما بين العبرية والعربية والسريانية. أما الثاني فتنفرد به اللغة العبرية. «ولم يكن له في العبرانية نظير إلا ما اشتبه في الألفاظ واختلف في المعنى». ويدل على "جمع الشيء"، وهو ما يقصد بلفظة الاكرون التي تقابلها في اللغة العربية لفظة "جامع". وعلى الرغم من أن "إكرون" اشتهرت بتداولها ما بين القرنين 9 و12 كعنوان لمجموعة من الأعمال المعجمية العبرية، والتي لا يعتبر كتاب سعديا كاؤون إلا واحدا منها، وإن كان هو الأقدم على الإطلاق، فإن مناحيم بن سروق يطلق عليه sefer pitronim فيما يذكره موسى دونكلتر مرتين باسم mahberet.

و يُستشف من القطع المتبقية من هذا العمل المعجمي الجمع بين قسمين مختلفين على مستوى ترتيب المداخل المعجمية: أحدهما يكاد أن يكون مرتبا وفق الترتيب الأبجدي للحرفين الأولين من حروفها الأصول. فيما يقوم القسم الثاني منه على ترتيب الكلمات وفق الحرف الأخير من حروفها الأصول. وهو بأتباعه لنظام القوافي كان يريد أن يجعل من عمله المعجمي، أو على الأقل الجزء الثاني منه، المرجع الذي يمكن أن يستفيد منه الشاعر في نظم الشعر. ويتضمن "الاكرون"في مقدمتيه العبرية والعربية إشارات نحوية. لاشك في أن أهمها دون منازع التمييز بين الحروف الأصول والحروف الزوائد.

ب - كتاب سبعين لفظة مفردة: والمقصود بها الألفاظ الغريبة بسبب ورودها مرة واحدة في التوراة، والتي لا يعرف معناها على وجه التحديد. يُطلق عليها في أدبيات الكتاب المقدس اسم hapax legomenon وتُعرف في الأدبيات اليهودية "بالكلمة اليتيمة" أي "الكلمة التي ليس لها أب أو أم" אין לה אב או אם . وقد حاول سعدية بن يوسف الفيومي أن يجد لهذا النوع من الكلمات المفردة تفسيرا مناسبا لها بالرجوع أساسا إلى اللغة العبرية المشنوية. و لاشك في أن هذا الكتاب يماثل من حيث طبيعة موضوعه ما يُعرف في الدرس الغوي العربي القديم بغريب القرآن أو غريب الحديث.

و ينسب لسعدية كاؤون كذلك عملان معجميان آخران هما "**ألفاظ المشنا**" و"**ألفاظ التلمود**" ومن المحتمل أن يكون التأليف المعجمي العبري قد عرف قبل هذه الفترة بعض المحاولات المعجمية. فقد ألف الربي صمح بن بلوطي من علماء القرن التاسع معجما للغة التلمود. وهناك عمل معجمي آخر بعنوان "**تفاسير الفقهاء لكتاب الطهارة**"، وهو مجهول التاريخ والمؤلف، استعملت فيه المقارنات اللغوية، وضم لغة التوراة والأحبار والتركوم والعربية، وشرح كلمات من اللغتين اليونانية والفارسية (أحمد شحلان، 1992).

ج- **رسالة يهودا بن قريش إلى جماعة يهود مدينة فاس:** لا ندري على وجه التحديد إن كان يهودا بن قريش قد وضع أو لم يضع عنوانا محددا لعمله المعجمي المشهور بالرسالة. وإذا كان ذلك قد تم فعلا فإن العناوين المحتملة هي أولا "**الرسالة**" التي وردت حرفيا في مقدمة المؤلف نفسه، والتي كانت تشير في العصور الوسطى إلى نوع خاص من الكتابة يتميز بالإيجاز. ثانيا agaron av ou 'em نسبة إلى المدخل المعجمي الأول في الجزء الثالث من هذا العمل المعجمي.

وقد تضاربت الأقوال بشأن احتمال وجود وضياع عمل معجمي آخر أكبر حجما وأكثر أهمية منها، وذلك إما لأن في الرسالة نفسها ما يوحي بذلك أو لأن بعض اللغويين اليهود ينسبون إلى يهودا بن قريش كتابا آخر يحمل عنوانا مغايرا. فهل يتعلق الأمر بكتاب مستقل نالته يد الضياع والإهمال كما هو شأن الكثير من الأعمال المعجمية العبرية المفقودة، ومن ثم يمكن القول أن الرسالة كانت مسبوقة فعلا بعمل معجمي ضخم وقد تكون هذه التسمية مجرد صفة لهذا العمل المعجمي. ويقول عبد العزيز شهبر معلقا على هذه المسألة: " ولن يكتفي ابن قريش بهذه الرسالة بل سيعمل على الشروع في تأليف معجم كبير "الجذور" وصلنا منه باب الألف. كما وصلتنا أخبار عنه في كناشة مناحيم بن سروق الطرطوسي" (عبد العزيز شهبر، 2007: 28).

د- ويُنسب لدوناش (أو أدونيم) بن تميم (ت 971) كتاب في المقارنة بين العربية والعبرية كان دوناش بن تميم قد أشار إليه في مقدمة شرحه لـ "**سفر يسيرة**" إلى أنه بدأ في تحريره وسيتمه إذا أعانه الله وأطال عمره (M.S.Munk, 1850:56-57).

وورد في "**المحاضرة والمذاكرة**" لموسى بن عزرا ما يفيد بأن الكتاب المنسوب إلى دوناش بن تميم كان موجودا آنذاك. «وقد كان تقدمه (يقصد ابن برون) للكلام في تقارب اللغة خاصة دون النحو دوناش بن تميم القيرواني الشلفجي ولم

يصب إصابة هذا الرجل حسب ما يبدو لمن شاء مطالعة تأليفهما» (Montserat (Abumalham Mas, 1985: 44

ولدوناش بن تميم في مجال المصطلحات الطبية كتاب "**التلخيص في الأدوية المفردة**" وهو أيضا من الكتب التي ضاعت.

هـ- **جامع الألفاظ**" لداود بن أبراهام الفاسي: استخدم داود بن أبراهام الفاسي في عمله المعجمي "جامع الألفاظ" [4] لفظة "جامع" المشتقة من "جمع"، وقد رأينا حينما كنا بصدد الحديث عن أكرون سعدية كاؤون أن "جمع" تقابلها في اللغة العبرية agar وهو الأمر الذي جعل "جامع الألفاظ" يشتهر أيضا ب "إكرون". ولفظة "جامع" كانت متداولة بكثرة كعنوان لكثير من المؤلفات العربية، بينما لم يتعد عدد الكتب العبرية التي استعملت فيها هذه اللفظة كعناوين لها الأربعة، بما في ذلك "جامع الألفاظ". أما الكتب الثلاثة الباقية فهي كتاب "**جامع الصلوات والتسابيح**" لسعديا كاؤون وكتاب "**الجامع**" وهو معجم للمشنا يرتكز على أساس تفاسير موسى بن ميمون والجامع لموسى بن ميمون.

يقع هذا المعجم في إثنا عشر جزءا وما نُشر منه بعناية سكوس هو مختصر له[5]. وهو حتى بصورته الحالية يتميز بتعدد مداخله المعجمية ووفرة المادة التي اعتمد عليها. غير أن هذه الشمولية في الإحاطة بكلمات اللغة العبرية لم تقترن لدى داود بن أبراهام الفاسي بتصور واضح للبنية الصرفية للأفعال والأسماء إذ كان لا يزال يدور في فلك الثنائية والأحادية.

و- "**كناشة**" (mahberet) مناحيم بن سروق: وهي من الأعمال المعجمية التي كتبت باللغة العبرية[6] والتي تقترب من حيث التصور الصرفي للأفعال والأسماء من "جامع الألفاظ" لداود بن أبراهام الفاسي، وإن كان موقف هذين اللغويين من النظام الثلاثي يختلف، فداود بن ابراهام الفاسي كان يجهل هذا النظام الذي يرتبط ظهوره في النحو العبري باسم أبي زكريا يحيى بن داود الملقب بحيوج، بينما كان

لمناحيم بن سروق علم به لأن حيوج نفسه كان من تلامذته. والظاهر أن مناحيم بن سروق كان يشكل إلى جانب نحاة آخرين مدرسة في النحو العبري وقفت موقفا معارضا من إخضاع تقعيد اللغة العبرية إلى معايير النحو العربي وأصوله.

ز- "**الأجوبة**" (tesuvot) لدوناش بن لبراط (920-990): هي عبارة عن رسالة معجمية مكتوبة أيضا باللغة العبرية[7] يتعقب فيها دوناش بن لبراط الأخطاء التي ارتكبها مناحيم بن سروق في "الكناشة". هذه الأخطاء التي تكشف عن رؤيتين مختلفتين بخصوص بعض قضايا النحو العبري.

ح- "**الحاوي**" لحيا كاؤون (939-1038) وهو من الكتب التي ضاعت. وقد كان يتألف من قسمين أحدهما يخص النحو العبري والآخر عبارة عن معجم لأصول اللغة العبرية أو للكلمات الغامضة. ويبدو من خلال إحالة دافيد قمحي في مدخل ratsah على حرف دالت من كتاب حيا كاؤون أن الأمر يتعلق بعمل معجمي يعتمد في ترتيب الأصول على الترتيب الأبجدي لكن حسب الحرف الأخير من الكلمة، وهو المنهج نفسه الذي كان متبعا في كثير من المعاجم العربية.

وقد ظهر في هذه الحقبة عمل معجمي آخر يحمل عنوان "**الاستغناء**" لصامويل بن نغريلة النجيد (ت1055) ضاع كله ولم تتبق منه إلا شذرات متناثرة هنا وهناك، وإشارات متفرقة من قبيل تلك التي يُقر فيها ابن عزرا (نقلا عن Samuel Pozlansky, 1909: 255) بالأهمية الكبيرة التي ينفرد بها كتاب "**الاستغناء**" من بين جميع الكتب اللغوية العبرية التي تحدث عنها، ويعزو ذلك أساسا إلى منهج صامويل النجيد في تعريف المداخل المعجمية. هذا المنهج الذي يقوم على تقديم شروح مطولة لها، والإكثار من الشواهد.

5- مرحلة الصناعة المعجمية

بعد حقبة الرسائل والجوامع جاءت مرحلة الصناعة المعجمية التي تميزت بظهور عدة أعمال معجمية من بينها **"الأصول"** لابي الوليد مروان بن جناح (النصف الأول من القرن الحادي عشر) [8] و**"الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية"** لأبي ابراهيم إسحاق بن برون الاسفرادي (أواخر القرن الحادي عشر)[9]. ويتفق هذان العملان المعجميان في كونهما كانا معا، سواء من حيث المنهج أو التنظير أو المصطلح، يتوجان الجهود التي بذلت من قبل اللغويين اليهود لوصف البنية الصرفية للغة العبرية. هذه البنية التي لم يبلغ وصفها صيغته النهائية إلا في أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر، أي في الفترة التي أثبت فيها أبو زكريا يحيى بن داود الفاسي المعروف بحيوج مؤسس النحو العبري أنه لا يوجد فعل على أقل من ثلاثة حروف. أما وجه الاختلاف فكبير بينهما. ويكفي أن نذكر في هذا الصدد بأن معجم **"الأصول"** لابن جناح يعتبر، بما يحتوي عليه من أصول مستخرجة من المقرا، ومن تبيين لتصاريفها، ومن شرح لها، أقرب في منهجه العام إلى معجم **"جامع الألفاظ"** منه إلى معجم **"الموازنة"**. هذا فضلا عن كون المقارنات بين العبرية والعربية قد صدرت عن وعي أولي لدى لابن جناح بانتماء هاتين اللغتين إلى عائلة لغوية مشتركة. بينما لا تعدو أن تكون تلك المقارنات أن تكون وسيلة في **"الأصول"** لشرح أو تفسير الكلمة العبرية. أما في معجم الموازنة فإن المقارنة ترتقي إلى غاية في حد ذاتها. مع العلم أن هذا العمل المعجمي يتضمن إلى جانب باب المقارنة بين المفردات بابا آخر يتمثل موضوعه الأساسي في تحديد علاقات التشابه بين النحو العربي ونظيره العبري.

والواقع أن هذه الأعمال استفادت هي نفسها من حلقة وسطى بين هاتين المرحلتين ألا وهي حلقة معاجم الأبنية الصرفية. والمقصود بها تلك الأنواع من المعاجم التي زاوجت ما بين اتباع نظام الترتيب الأبجدي المستعمل في المعاجم

اللغوية واستعراض ودراسة البنيات الصرفية التي قد تشمل كما هو الشأن في التأليف المعجمي العربي الأسماء والأفعال السالم منها والمعتل، والتي قد تقتصر على الأفعال المعتلة أو الأفعال ذوات المثلين مثلما هو الأمر عند حيوج أو ابن جناح.

وتُعد كتب "**الأفعال ذوات المثلين**" و "**ذوات حروف اللين**" لأبي زكريا يحيى بن داود الفاسي[10] وكتاب "**المستلحق**" لأبي الوليد مروان بن جناح جناح[11] نماذج مُعاجم الأبنية الصرفية في التـأليف المُعجمي العبري.

ولابد من الإشارة إلى أن أعمالا معجمية مثل "**الأصول**" لابن جناح أو "الموازنة" لابن برون لم تكن الحلقة الأخيرة في التأليف المعجمي العبري، بل كانت لهذه الأعمال المعجمية نفسها، خاصة تلك التي كتبت في الأصل باللغة العبرية أو تُرجمت إليها، امتداداتها سواء في الأندلس أو خارجها على يد كل من ابراهام بن عزرا (1092-1167) ويوسف قمحي (1105-1170) وموسى قمحي (ت حوالي 1190) ودافيد قمحي (1160 –حوالي 1235) وشلمو بن فرحون.

□ □ □

هوامش

1 - تتضارب الآراء بشأن الوضعية الحقيقية للغة العبرية المشنوية بعد السبي البابلي. ويمكن التمييز عموما بين موقفين أحدهما يرجح أصحابه أن هذه اللغة استمرت أداة للتواصل حتى حدود القرن الثاني الميلادي. أما الموقف الثاني فيذهب المدافعون عنه إلى القول إن العبرية المشنوية قد توقفت تماما عن الاستعمال في الحياة اليومية قبل القرن الثاني الميلادي بعدة قرون تاركة مكانها للغة الآرامية التي شاع تداولها بين اليهود أنفسهم. انظر لمزيد من التفصيل سعيد كفايتي، 2004 ويعتقد وليم شومسكي بأن العبرية لم تمت أبدا فعند التقاء اليهود القادمين من بلدان مختلفة منذ العصور الوسطى في مكان ما كانوا يتكلمون بلغة العهد القديم ذي الثمانية آلاف لفظة تقريبا لانعدام أية لغة حية مشتركة للتواصل الشفوي بينهم. انظر (حسيب شحادة، 2005: 2).

2- في تبني اليعزر بن يهودا لمصطلح melon "معجم" أزاح من الاستعمال الكلمة المركبة sefer melim المنسوجة على منوال الكلمة الألمانية Wörerbuch انظر (Mireille Hadas-Lebel, 1980: 24).

3- بعد أن كان الاكرون الذي ضاعت أغلب أجزائه قطعا متفرقة هنا وهناك قام نحميا ألوني بجمع هذه القطع وتحقيقها ونشرها. وقد استهل هذا التحقيق بدراسة مستفيضة عن التأليف المعجمي العبري القديم عموما، والاكرون على وجه الخصوص، مع تحديد علاقاته بالمعاجم العربية. ويعد هذا الكتاب المكتوب باللغة العبرية والمنشور سنة 1969 أهم مرجع عن التأليف المعجمي لسعديا كاؤون. وما تبقى من الجزء الأول من الاكرون يتمثل فيما يلي: الكلمات المبدوءة بالأحرف لامد ومايم ونون وصلت إلينا كاملة. الكلمات المبدوءة بحرفي ألف وسامخ مبتورة في القسم الاخير منها. الكلمات المبدوءة بالكاف مبتورة في القسم الأول منها. الكلمات المبدوءة ببيت وجيمل وحيط مبتورة في الأقسام الأولى والأخيرة منها. أما ما تبقى من الجزء الثاني من الاكرون فهو بضع كلمات فقط.

4- نُشر معجم "جامع الألفاظ" في جزأين ما بين سنتي 1936 -1945 وهو من تحقيق S.L.Skoss والحقيقة أن هذا العمل المعجمي العبري الضخم يحتاج إلى إعادة تحقيق ترد إليه الاعتبار. ويذكر عبد العزيز شهبر أن النسخة الكاملة من جامع الألفاظ مودعة في مكتبة لينغراد لم يتم إلى اليوم نشرها وتحقيقها كاملة.

5- نُشر معجم "جامع الألفاظ" في جزأين ما بين سنتي 1936 -1945 وهو من تحقيق S.L.Skoss والحقيقة أن هذا العمل المعجمي العبري الضخم يحتاج إلى إعادة تحقيق ترد إليه الاعتبار. ويذكر عبد العزيز شهبر أن النسخة الكاملة من جامع الألفاظ مودعة في مكتبة لينغراد لم يتم إلى اليوم نشرها وتحقيقها كاملة.

6- نُشر هذا العمل المعجمي العبري سنة 1854 على يد Herschell Filipowski وأعاد نشره وتحقيقه سنة 1986 Saens-Badillos Angel .

7- نُشر هذا العمل المعجمي العبري سنة 1854 على يد Herschell Filipowski وأعاد نشره وتحقيقه سنة 1980 Saens-Badillos Angel .

8- نُشر معجم الأصول لابن جناح بحروف عربية سنة 1875 على يد Adolphe Neubauer ونُشر مترجما إلى اللغة العبرية سنة 1896 بعناية Wilhelm Bacher ويعتبر هذا المعجم من المعاجم العبرية التي نالت حظا وافرا من التحقيق والترجمة قديما وحديثا. انظر لمزيد من التفصيل حول هذا المعجم أحمد شحلان، 1999.

9- نشر المستعرب الروسي Kakouvtson سنة 1890 ما تبقى من الموازنة لابن برون. ثم أضاف إليها بعضا مما عثر عليه سنة 1916.

10– نُشر هذان العملان في مجلد واحد سنة 1897 بتحقيق Morris Jastro

11– نشر المحققان Joseph et Hartwig Derenbourg كتاب المستلحق ضمن Opuscules et traités d'Aboul walid Merwan Ibn janah وذلك سنة 1880.

□ □ □

مراجع

(بالحرف العربي)

حداد، بنيامين (1993): المعجم السرياني: نشأته منهجيته، المعجمية العربية (أبحاث الندوة التي عقدها المجمع العلمي العراقي، 18-19 شباط 1992)، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد.

حسيب، شحادة (2005): حول إحياء اللغة العبرية المحكية الحديثة وفصحى عربية العصر، مجلة اللغات واللسانيات، ع. 15- 16، فاس.

ظاظا، حسن (1971): اللسان والإنسان، مطبعة المصري، القاهرة.

ظاظا، حسن (1976): كلام العرب: من قضايا اللغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت.

كفايتي، سعيد (1996): "التأليف المعجمي عند اليهود ومصادره العربية"، المناهل، ع. 50، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط.

كفايتي، سعيد (1997): "الحركة اللغوية العبرية: بداياتها وتطورها"، المناهل، ع. 55، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط.

كفايتي، سعيد (1997): أصول النحو العبري ومصادره العربية، مائدة مستديرة حول اللغات والحضارات الشرقية: النظرية والتطبيق، 22-25 1997، الجمعية المغربية للدراسات الشرقية مراكش، غير منشورة.

كفايتي، سعيد (1998): "التأليف المعجمي العبري ونشأة الفكر اللساني المقارن"، أعمال ملتقى فاس الدولي الأول للدراسات الحامية السامية، إعداد محمد المدلاوي وسعيد كفايتي وفؤاد ساعة، منشورات كلية الآداب، سايس، فاس.

كفايتي، سعيد (1998): المعجمان العربي والعبري وإسهاماتهما في معالجة الدخيل، مائدة

مستديرة حول الحضارات الشرقية وتلاقح الثقافات: القسم الأول، 21-24 ماي 1998، الجمعية المغربية للدراسات الشرقية، غير منشورة.

كفايتي، سعيد (2000): نظام التنقيط والحركات في اللغتين العربية والعبرية، يوم دراسي: الأصوات العربية بين المقرئين واللسانيين، كلية الآداب، سايس، فاس، غير منشورة.

كفايتي، سعيد (2004): المعجم العبري: دراسة تاريخية مقارنة، أطروحة دكتوراه الدولة، تحت إشراف محمد المدلاوي، كلية الآداب، وجدة.

كفايتي، سعيد (2006): سعديا بن يوسف الفيومي: حلقة وصل بين الثقافتين العبرية والعربية، حضارة الشرق القديم بين علم الآثار وحفريات الإبداع، منشورات كلية الآداب، الرباط، تنسيق أحمد شحلان وإدريس اعبيزة، الرباط

المدلاوي، محمد (1997): "عن التراث المتداخل اللغات بالغرب الإسلامي: نماذج للتداخل بين العربية والعبرانية والأمازيغية"، ندوة تحقيق التراث المغربي الأندلسي، حصيلة وآفاق، منشورات كلية الآداب، وجدة، العدد 16.

قنديل، عبد الرزاق أحمد (1984): الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط.

شحلان، أحمد (1979): من الفكر الفلسفي اليهودي العربي: أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع. 5-6.

شحلان، أحمد (1984): من الأدب العبري – العربي: أبو هرون موسى بن يعقوب بن عزرة وكتابه: المحاضرة والمذاكرة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ع. 10.

شحلان، أحمد (1992): "المعجم العبري بين الملابسات التاريخية والواقع اللغوي"، اللسان العربي، ع. 36، العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب، الرباط.

شحلان، أحمد (1997): صور من اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس، التاريخ العربي، ع. 4، الرباط

شحلان، أحمد (1999): ابن رشد والفكر العبري الوسيط، جزءان، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش.

شلوسبيرج، اليعيزر (1994): "الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلفاته"، الكرمل، ع. 15، حيفا.

شهبر، عبد العزيز (2007): في التراث اليهودي الأندلسي والمغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان.

(بالخط اللاتيني)

Abumalhan, Montserat Mas (1985) : *Kitab Al-Muhadara Wal -Mudakara,* Mosé ibn Ezra, Consejo superior de investigaciones cientificas instituto de filologia, Madrid, vol 1

Allony, Nehemya (1969): *ha'egron kitab al-shi'r al-'ibrani* by rav Seadya gaon, critical edition with introduction and commentary, the academy of the Hebrew language, Jerusalem

Becker, Dan (1984): *the risala of judah ben quraysh,* a critical edition, Tel Aviv university, Tel-Aviv

Van Bekkum, W.Jacques (1981) : *The risala of Yehuda Ibn Quraysh and its place in Hebrew Linguistics,* Historiographia Linguistica, vol VIII, No 2-3, Amsterdam

Chomsky, William (1957) : *Hebrew :The eternal language,* the jewish publication society of America, Philadelphia

Derenbourg, Joseph (1886) : *Le livre des partèrres fleuris*, grammaire hébraïque en arabe, F.Wierweg Librairie éditeur, Paris

Derenbourg, Joseph et Hartwig (1880) : *Opuscules et Traités d'Aboul Walid Merwan Ibn Djanah,* texte arabe publié avec une traduction française, éd imprimerie nationale, Paris

El Medlaoui, Mohamed, Saïd Gafaïti et Fouad Saa (1998a) : Préambule *Actes du 1er Congrès Chamito-sémitique de Fès (12-13 mars 1997),* Faculté des lettres et des Sciences Humaines, Saïs, Fès

El Medlaoui, Mohamed (1999) : *Les deux 'al-maRribiy', Ben Quraysh et as-Samaw 'al (Un souvenir refoulé par une mémoire sélective),* Jewish Identity Among Sefaradic Jews : Dahan Center For Sefaradic Heritage (BIU, Dec.29 -30 1999), en cours de publication

Gafaïti, Saïd (1993): " *Traités de Linguistiques juives et ses sources arabes au moyen âge*" (l'Occident Musulman), sous la direction d'Ephraïm Riveline, Doctorat (N.R), Paris VIII.

Jastrow, Morris (1897) : *Kitab al-af'al dawat huruf al-layn u kitab al-af'al dawat al-maoalayn de Hayyoudj,* Librairie E.J.Bril, Leide

Jouon, P Paul (1925) : Notes de lexicographie hébraïque, *Mélange de l'université Saint-Joseph,* imprimerie catholique, Beyrouth

Katz, Mosché (1950) : *Iggeret R.yehuda ben Quraysh,* Jerusalem

Munk, M.S (1850): "Notice sur Aboul Walid Merwan Ibn Djanah", *Journal Asiatique,* n°5, Paris.

Neubauer, Adolphe (1861): "Notice sur la Lexicographie Hébraïque", *Journal Asiatique.*

Neubauer, Adolphe (1862) : "Notice sur la Lexicographie Hébraïque", *Journal Asiatique,* Janvier, Février-Mars, Avril Mai.

Neubauer, Adolphe (1875) : *The book of Hebrew Roots by Aboul walid Merwan Ibn Djanah,* Oxford

Philipowski, zvi Hirsch (1854): *mahberet menahem ben Saruq,* the first Hebrew and chaldaic lexicon, London and Leipzig, hevrat me'orerey yeshenim

Schroter, Rober (1866): *teshuvot* Dunash ben Labrat, teshuvot cal rav sacadia gaon, Breslau, Schletters'sche Buchhandlung

Segeret, Stanislav (1991) : The use of comparative semetic material in hebrew lexicography , *semetic studies in honor of Wolf Leslau,* édité par Alan S.Kaye, Vol 2, Otto Harrassowitz. Wiesbaden

Skos, Salomon.L (1936-1945) : *Kitab Jami ' al-alfaz (Agaron) of David.*

Zafrani, Haïm (1980): "*Littératures dialectales et populaires juives en Occident Musulaman*", éd Geuthner, Paris.

Zafrani, Haïm (1999) : l'univers culturel judéo-musulman au Maroc, l'écrit et l'oral, *Diogène,* n° 187, Juillet-séptembre, Paris.



البيان والتواصل: من المعلومة إلى إنجاز الثقافة

أحمد جوهري*

I. في تاريخ التواصل البشري:

ماذا يعني التواصل البشري؟ سؤال عريض، والإجابات عنه كثيرة ومتشعبة، لعل أقدمها ما ذهبت إليه الفلسفة الغربية في شخص أرسطو الذي رأى أن التواصل البشري تعبير عن نزعة اجتماعية لدى هذا الحيوان الناطق. والحق أن الميل الاجتماعي عند الإنسان بديهي منذ المراحل الأولى لنشأة الطفل، بل منذ صيحة الميلاد وتعلق الطفل الغريزي بثدي أمه، مما يعني أن هذا البعد الاجتماعي للتواصل ليس صافيا تماما، بل يمتزج بالشرط البيولوجي(حاجة الطفل للغذاء)، وفي مراحل لاحقة بالشرط السيكولوجي(حاجة الطفل للأمن والأنس). لكن السؤال الذي يبقى مطروحا هو ألا يوجد هذا المنزع الاجتماعي الذي يجعله أرسطو أساس التواصل البشري، لدى الحيوان؟ بلى. والدراسات التي أجريت على تواصل النحل والنمل مثلا تؤكد ما نقوله. إذن علينا أن نعيد طرح السؤال من جديد: ماذا يعني التواصل

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة .

البشري؟ أو بالأحرى ما الذي يميز التواصل البشري عن التواصل الحيواني أو أي تواصل آخر(آلي مثلا)؟

لا يمكن الجواب عن هذا السؤال دون الوقوف على الطبيعة البشرية وما أودعه فيها الله تعالى من خصائص لا تملكها الكائنات الأخرى. إذ يمكننا أن نتصور الإنسان كمثلث من الرغبات المختلفة: في إحدى زواياه نجد الرغبة في البقاء والحياة التي يشترك فيها مع كل الكائنات الحية، وتتحدد في حاجاته البيولوجية(أكل، نوم، جنس)، وفي الزاوية الثانية الرغبة في الاعتراف أي في أن يحصل على تقدير الآخر له واعترافه به، وهي الرغبة التي تدفعه إلى الصراع، ومن ثم كانت وراء ظهور العبد والسيد ووراء تطور حركة التاريخ، وقد تحدث عنها أفلاطون وبرع في تفصيلها الفيلسوف الألماني هيغل؛ ثم في الزاوية الثالثة نجد الرغبة في البيان[1]، إذ يتميز الإنسان عن جميع المخلوقات بالرغبة القوية في الإفصاح عما بداخله للآخر وفي إبراز كائنه الباطني، وليس هذا فحسب، بل يتميز عنها بالوسيلة البيانية المتجلية في الدليل(signe) بمفهومه الواسع الذي يشمل الدليل اللغوي والإشاري والتصويري.

إذن إذا كانت الرغبة في الحياة لا ترفع الإنسان عن الكائنات الحيوانية الأخرى، فإن الرغبتين الثانية والثالثة تحققان إنسانيته التاريخية، من جهة، والمعرفية والحضارية من جهة ثانية، حيث تدفعه الرغبة في الاعتراف إلى النزاع والحروب، وتصوغ منه الإنسان المحارب أو بعبارة أدق الإنسان غير المتواصل[2]. أما الرغبة في البيان فتدفعه إلى الاتصال بالآخر للبوح له بسريرته وكشف مكنوناته، فيتعرى الكائن الباطني للإنسان وينتج الخطاب ومعه المعرفة، ثم يتناغم البيان مع رغبة الحياة[3] فيحدث الاجتماع وتتكون الأسرة والعشيرة والمجتمع ومعه الثقافة أي البنية الكامنة للتواصل؛ ومن ثم لا يبقى مجال للشك في أن الرغبة في البيان هي أساس التواصل البشري.

وإذا كان الأمر كذلك فإن النظر في تطور التواصل البشري ليس سوى تأمل في صيرورة تحقق هذه الرغبة البيانية عبر العصور، أي في صيرورة وسيلتها الأساسية: الدليل(والدليل اللغوي خاصة)، وفي الحوامل المختلفة التي حملته. تلك الوسيلة ربما أخذت في البداية شكل إشارات يدوية وحركات جسدية وأصوات وغمغمات بدائية قبل أن تتشكل في ألفاظ متمفصلة ثم في خطاب مؤلف ناضج، ثم في ثقافة مبنية ومنظمة.

إن هذه العملية التطورية المبسطة هنا للوسيلة البيانية أي لعملية التواصل البشري تخفي في طياتها، من جهة، تشعب العملية التواصلية البشرية وتعقيدها، إذ تتداخل فيها معطيات لفظية (الدليل اللغوي)، ومعطيات تصاحب اللفظ(النبر، الصمت، التشديد الصوتي...)، ومعطيات غير لفظية (إشارة، تصوير، حركة...)، كما تخفي، من جهة ثانية، تاريخا طويلا من الحوامل المختلفة للبيان الإنساني بدءا من جسد الإنسان وصوته، ثم اكتشاف الحرف (الكتابة) واختراع الكتاب المطبوع والصحيفة إلى الحامل الكهرطيسي والإلكتروني.

إذن تبدو رحلة التواصل البشري التاريخية مثل سفر طويل يبدأ بتعالي الإنسان الأنطولوجي عن المادة في الدليل (الدليل اللغوي خاصة) وبالرغبة القوية في بيان هذا التعالي عن طريق المكاشفة تارة، والبرهان تارة، والإغراء تارة أخرى؛ ويجتهد دوما في ابتداع الوسائل الأقوى والأيسر والأوسع نشرا لهذا البيان. لكن لا يخفى على النبيه أنه بقدر ما تتحرك عجلة الرغبة البيانية للإنسان ومعها آليات التواصل البشري تتحرك أيضا رغبته في انتزاع اعتراف الآخر، ومعها عجلة الصراع والحروب. ولذلك فليس غريبا أن يكون عصر اختراع أفضل وسائل التواصل هو عصر اختراع اشد الأسلحة تدميرا، ولا عجب أن يكون عهد التقارب والعولمة هو نفسه عهد التنازع والتقوقع على النفس.[4]

وسنكتفي في محور أول بتتبع موجز لمراحل تطور التواصل البشري في شكل دليله اللغوي، وأهم الحوامل التي اتخذها عبر العصور قبل أن نقف بشيء من التفصيل على تطور الفهم النظري لمفهوم التواصل في المحور الثاني.

I.1. الكتابة وبدايات التواصل الاجتماعي البشري:

لا شك في أن التواصل الاجتماعي قام منذ بداية التاريخ على أساس الدليل اللغوي الشفوي، وما زال هذا الإرث الشفهي حاضرا كميزة أساسية للنشاط البشري، إذ يحصي علماء اللغة ما يقارب ثلاث آلاف لغة منطوقة حاليا، وحوالي أربع آلاف أخرى انقرضت. وينسجم هذا الإرث الشفهي المزدهر قديما مع موقف سقراط الشهير المعارض للكتابة لأنها تقتل الذاكرة، وترسخ النسيان في نفس الإنسان، كما أن استعمالها في التعليم يؤدي في نظره إلى مغالطة فظيعة، إذ بدلا من أن يلقن المعلم طلبته ما يخالج نفسه يعلمهم انطلاقا من علامات خارجية غريبة، ولذلك فلن تؤدي الكتابة إلى علم حقيقي، بل إلى علم مزعوم.

بيد أن ما يمكن تسجيله في هذا المقام هو أن قصور الذاكرة البشرية التي يتأسى عليها سقراط في موقفه المعادي للكتابة هو الذي كان وراء ميلاد الكتابة بصفتها وسيلة للتخزين المعرفي المرتبط بعلاقات تجارية بادئ الأمر، قبل أن تكون وسيلة للتواصل. يقول بروطون وبرولكس في كتابهما «انفجار التواصل» في هذا الصدد: «ظهرت الكتابات الأولى للسومريين مرتبطة بنظام عددي سابق، وكانت الألواح الطينية الشهيرة التي مثلت الحامل الرئيس للوثائق المكتوبة في تلك الفترة تساعد على حفظ الأعداد المناسبة لكميات السلع، وكان يتم تمثيل هذه الأعداد في مرحلة أولى بأحجار مختلفة القد بداخل كرات طينية مقعرة، وتدريجيا حلت محل الأحجار تسجيلات منقولة على سطح الطين، وانتهت الكرات الطينية إلى ألواح مستديرة نسبيا ثم مستطيلة، وحوالي 3200 قبل الميلاد صارت توضع إلى جوار هذه

الأعداد رسوم للأشياء أو الكائنات التي تمثلها تلك الكميات»[5].

ومعنى هذا أن استعمال الكتابة خضع لشرط اجتماعي واقتصادي، وولدته حاجة إلى التواصل، من جهة، وإلى تأمين عجز الذاكرة بداخل هذه العملية التواصلية، من جهة ثانية، وإن كان هذا التأمين جعل الكتابة تقترب إلى نوع من المحاسبة التجارية في بداياتها.

إن ما يميز تطور الكتابة عامة هو انتقالها من شكل تصويري، يقوم على المشابهة بين الدال والمدلول وعلى التعبير عن الأشياء أو الأصوات بالصور، إلى شكل أبجدي مجرد يقوم على اعتباطية علاقة الدال والمدلول، وسيستغرق الانتقال من الشكل الأول إلى الشكل الثاني آلاف السنين. إذ كانت الكتابة في مراحلها الأولى تعتمد على رسوم وصور الأشياء المراد التعبير عنها، كأن يوضع رسم لزهرة للإحالة على الزهرة (النبات) أو رسم حمامة للإحالة على الطائر الحمامة؛ وتدريجيا بدأ تركيب عدة رسوم للإحالة صوتيا على كلمة ما دون أن تكون هناك علاقة بين هذه الكلمة وتلك الرسوم (مثل تركيب رسم للماء وآخر لهرّ للدلالة على جملة: «ماءَ الهر»). ثم اخترع المصريون الهيروغليفية التي تميزت بالتنوع والغنى أكثر من الكتابة المسمارية لدى السومريين، وشيئا فشيئا بدأت الكتابة تبتعد عن استعمال الرسم والتصوير تحت ضغط التحولات الاجتماعية والاقتصادية لتأخذ شكلا مجردا ناضجا مع الكتابة الأبجدية، وهي الكتابة التي أصبحت تحيل على الأصوات مباشرة ودون وساطة الرسم، من خلال عدد محدود من الحروف والدلائل المتعارف عليها.

ويشير المؤرخون إلى أن اختراع الكتابة الأبجدية يعود إلى السوريين والعراقيين ببلاد الرافدين حوالي الألفية الأولى قبل الميلاد، وهناك من يرجعه إلى الفينيقيين في مرحلة لاحقة. ومهما يكن من أمر فإن هذه الكتابة الأبجدية تميزت في بدايتها بانعدام الصوائت، وهو ما جعلها مصدرا للغموض أثناء القراءة، إذ لم

يكن النص المكتوب يمثل الكلمات المنطوقة تماما، ولن تظهر الصوائت إلى جانب الصوامت إلا مع الكتابة الإغريقية بين القرنين الثامن والسادس (ق. م)، ثم بعدها ظهرت اللاتينية والعربية.

ولاشك في أن هذا الطابع التجريدي للكتابة الأبجدية الذي خضع في جوهره للتطورات الاجتماعية ونمو العلاقات التجارية، كما خضع لمبدأ الاقتصاد الداخلي الذي يقرب اللغة المكتوبة من اللغة المنطوقة[6] قد ساعد على منح الكتابة في فترات تاريخية نوعا من الحرية في الاستعمال والاشتغال في انفصال عن الجماعة التي أنتجتها، وهو ما يظهر مثلا في استعمال الكتابة العربية للتعبير عن الثقافة الفارسية، ومن هنا تبدو لنا الأهمية التي أخذتها الكتابة في مسيرة التواصل الاجتماعي البشري وفي تلاقح الثقافات وانفتاح الشعوب على العالم.

لكن يجب التنبيه على أن هذا الدور التواصلي الذي لعبته الكتابة قديما ظل محدودا وخاضعا للحوامل البدائية القليلة التي كان يستعملها مثل البردي لدى المصريين والبرشمان وجلد الحيوانات، وسننتظر ظهور المطبعة ومعها حامل الكتاب المطبوع في عصر النهضة لكي يعرف التواصل الاجتماعي البشري طفرة هامة.

I.2. الكتاب المطبوع أو الوسيلة النهضوية للتواصل:

يذهب بروطون وبرولكس[7] إلى أن أهم ما ميز عصر النهضة الممتد من 1450 إلى القرن السادس عشر هو تحول الوثيقة المكتوبة إلى كتاب مطبوع، هذا التحول يمثل رمزا للطفرات الفكرية والاجتماعية التي ميزت مرحلة الخروج من العصر الوسيط. ولاشك في أن عاملين أساسيين كانا وراء ظهور هذا الحامل التواصلي الجديد وتطويره هما ظهور المطبعة وتقنياتها الجديدة، من جهة، وتطور وسائل النقل المادية التي ساهمت في انتشار الكتاب على نطاق واسع، من جهة ثانية.

ويشير الكاتبان إلى أن ازدهار الكتاب ما بين 1457إلى 1500 كان مدهشا،

حيث لم تقل الكتب المطبوعة بين هذين التاريخين عن خمسة عشر مليون كتابا، موزعة في خمس وثلاثين ألف نشرة أي بمعدل ألف وثلاثمائة كتاب في اليوم. والأهم من كل هذا هو أن الكتاب المطبوع صار أهم حامل للأفكار الجديدة في الأوساط الإنسية.

إذن لقد كان اختراع المطبعة عاملا أساسيا في إحداث طفرة تواصلية بشرية لم يشهد لها مثيل من قبل سواء من حيث الكم الهام إنتاج المعلومة أو من حيث رواجها ونشرها. لكن ما ينبغي معرفته هو أن اختراع المطبعة ظهر في ظروف مناسبة وتهيأت له شروط أهمها:

– زيادة الطلب على الكتاب، غذ قبل ظهور المطبعة بفترة وجيزة كانت محارف النساخ تنتج النصوص المطلوبة بمعدل 400 نسخة للكتاب الواحد[8].

– التطور الصناعي وخاصة صناعة التعدين، إذ ظهرت المطبعة في وسط الصاغة وضاربي النقود، وسيكتمل إنجازها عندما سيعوض الورق القادم من الصين إلى أوروبة البرشمان.

– انتشار الروح المركنتيلية التي تهتم بالربح، وتضافرها مع التقدم الصناعي ساهم في ازدهار المطبعة، فقد كان شركاء غوتنبرغ من الوراقين وتجار المخطوطات وأيضا من رجال المال والمصرفيين[9].

– تطور المدن واتساعها وتنظيمها ساعد على نجاح المطبعة ورواج الكتب وانتشارها في أوساط المثقفين المتمدنين.

لقد أصبح الكتاب في عصر النهضة أداة فاعلة للتواصل الاجتماعي خاصة بعد أن أصبح أداة تجارية وسلعة محمولة، أي بعد أن أصبح موضوع ربح ومنفعة اقتصادية، مما أهله أكثر ليلعب دور الموسوعة الفكرية، ولترويج أفكار جديدة ساهمت في نقل المجتمع الأوروبي والإنساني إلى مرحلة أنوارية وإنسية جديدة وإلى حضارة متمدنة. ويلاحظ برتراند جيل في هذا الصدد أن عصر النهضة تميز

بالميل إلى المادية أكثر من العصر الوسيط، إذ صارت الواقعية والنفعية والتجريبية أهم القيم الرائجة فيه، وقد كان الكتاب المطبوع هو المروج الرئيس لهذه القيم والأفكار الجديدة.

وجملة القول إن انتشار الكتاب المطبوع بصفته حاملا تواصليا جديدا ساهم في إنجاز إبداعات النهضة الفكرية الكثيرة التي أهمها تحويل الفكرة إلى معلومة ذات قيمة بفضل تقنيات الطبع والنشر، أي تحويلها إلى موضوع ذهني للتواصل يمكن نقله وتحليله ونقده وتعديله وإثراؤه، وهو التحويل الذي سيعرف تعميقا أكثر وتسريعا في عجلته مع ظهور حامل تواصلي آخر انبثق من رحم الكتاب المطبوع ومن شروط صناعته، هو حامل الصحيفة.

3.I الصحيفة وتشكل الفضاء العمومي:

لقد شكل ظهور الصحيفة بصفتها وسيلة تواصلية جديدة ومصدرا منتظما للمعلومات في القرن 17 بداية ولوج الإنسان لعصر المرسلة (message) بامتياز، وقد ساعد على ذلك من جهة تطور الشروط نفسها التي نما فيها الكتاب المطبوع، إذ تحسنت المطبعة من الناحية التقنية وتطورت المواصلات المادية ووسائل البريد، ومن جهة ثانية، ظهور شروط جديدة ساهمت في اختزال المسافة والزمن، كإنشاء السكك الحديدية، واختراع التلغراف، مما أدى إلى تسريع نقل المعلومة المكتوبة، وتسهيل التواصل قبل أن تظهر وكالات الأنباء الشهيرة.

إذن إذا كانت فضيلة الكتاب النهضوية تتجلى في تحويل الفكرة إلى معلومة ذات قيمة، وفي ظهور فكر نقدي وتحليلي وتأملي وأنواري، فإن الصحيفة ساهمت في إنزال المعلومة إلى فئات الشعب وضخ ماء الحياة والعيش فيها، ومن ثم في تشكل الفضاء العمومي، إذ صارت الصحف تقرأ في النوادي والصالونات والمقاهي وتتبعها مناقشات ومناظرات، فكانت وراء بزوغ وعي وطني من خلال

توحيد أفكار جمهور قرائها ومشاعرهم القومية، كما ساهمت في نشر الوعي السياسي لدى الفئات الشعبية وفي ظهور فئة الصحافيين كقوة اجتماعية وإعلامية جديدة سيطلق عليها المؤرخ ماكوالي نعت السلطة الرابعة.

لقد كان الكتاب المطبوع نخبوي القراء مقارنة مع الصحيفة، إذ على رغم انتشاره لم تكن له قدرة الصحيفة ومزاياها التي تصل بها إلى أقصى الأمكنة وأبعد الناس، سواء من حيث أسلوبها أو المضامين البسيطة والمثيرة والمعيشة التي تقدمها لجمهورها، وزاد من تفوقها عليه انخراطها في دوائر الإعلان والسوق الاقتصادية. فقد صارت الصحف منذ القرن السابع عشر تتضمن قسما إعلانيا في عناوينها لأصناف السلع من الحبر والشاي والتبغ إلى الكوكا والصابون[10]، وبدءا من القرن التاسع عشر صارت الإعلانات مصورة وطويلة.

بيد أن انفتاح الصحيفة على الإعلان لم يقتصر على المجال التجاري بل طال ميدان الدعاية الدينية والسياسية بامتياز، فقد كانت الصحافة سنة 1534 تساهم في تأجيج الصراع بين البروتستانت والكاثوليك الفرنسيين، كما كانت وراء نجاح الثورة الأمريكية، إذ كان يصدر في الولايات المتحدة في 1800 حوالي 1780 صحيفة أسبوعية و24 صحيفة يومية[11] . ويذكرنا هذا الدور الاقتصادي والديني والسياسي الكبير للصحيفة بتشبيه نابليون للصحف بالجيش عندما قال إن أربعة صحف معادية تخيف أكثر من مائة ألف من حملة الحراب.

تسارعت إذن الأحداث لصالح تطور الصحف ورواجها بدءا بصدور قوانين جديدة تلغي القيود القديمة في فرنسا إلى إلغاء رسوم الورق والطابع والإعلان في بريطانيا، فزادت أعداد الصحف بشكل هائل، ففي باريس مثلا، وهي مركز الصحف الفرنسية الواسعة الانتشار، كانت صحيفة «لوبوتي جورنال» le petit journal عام 1863 تبيع ربع مليون نسخة يوميا[12]. وقد عملت الصحافة على استثمار هذه الظروف الجديدة لصالحها، فراحت تتأقلم مع اهتمامات وحاجات الإنسان

الجديد من الكلمات المتقاطعة والأخبار الطريفة إلى المسابقات الرياضية متخذة من الإثارة والإمتاع والتهذيب شعارا لها. ومن ثم صارت الصحف تخضع رغبتها في البيان لرغبات الحياة الجديدة، فكثرت الشائعات وراجت صحافة الفضائح والتحقيقات، وأصبحت الصحف مصدرا للتسلية والإلهاء أكثر منها وسيلة للمعرفة والمعلومات. ولعل هذا ما دفع فيلسوفا كستيوارت ميل إلى القول إن التجارة في الصحافة تحتاج إلى الزيف والرياء أكثر ما يحتاج إليهما حارس المواخير[13]، بل إن روبرت بيل طعن حتى في جوهر الرأي العام الذي تشكله هذه الصحف مشبها إياها بمركب ضخم من الحماقات والضعف والتعصب والشعور الخاطئ والصحيح والعناد وفقرات من الصحف[14].

يوضح لنا هذا المصير المزعج الذي آلت إليه الصحيفة ارتباط رحلة التواصل البشري وتطوره بالطبيعة الملتبسة والمتداخلة لرغبات الإنسان الأساسية التي بيناها في بداية هذا المدخل، فكلما خضعت رغبة البيان التي هي أساس التواصل البشري لإحدى الرغبتين الأخريين (رغبة الحياة أو رغبة الاعتراف) ضعف االأساس التواصلي وحل محله إما العدوان والحرب، في حال الخضوع لرغبة الاعتراف، أو التسلية والمتعة كشعار للأنانية البيولوجية أو كأجرة الشيطان، على حد تعبير كافكا، في حال الخضوع لرغبة الحياة. وهذا ما سيتأكد أكثر فيما بعد مع بروز وسائط تواصلية أخرى، كالراديو والتلفاز، والحاسوب، بعد اكتشاف حامل تواصلي جديد وعجيب هو الإلكترون.

4.I. الإلكترونيك والثورة التواصلية

غالبا ما يأخذ الفصل بين الرغبة في الحياة والرغبة البيانية عند الإنسان لدى المهتمين بالتواصل لباسا آخر يتجلى في فصلهم بين ما يسمونه علاقة تقنية وعلاقة تواصلية، ويعللون ذلك بأن العلاقة التقنية علاقة مادية تربط الإنسان بالمادة أو

الطبيعة (اختراع آلة مثلا أو إصلاحها)، ولذلك فهي ليست موضوع التواصل. أما العلاقة التواصلية فعلى العكس من ذلك تربط بين ذوات، لأنها علاقة تأثير الإنسان في تمثيلات الإنسان عن طريق الدلائل. ولا شك في أن المتأمل في التاريخ القريب لاكتشاف الإلكترون وفيما أحدثه من ثورة تواصلية جديدة في العالم المعاصر سيعيد النظر حتما في هذا الفصل، إذ يعد استعمال الإلكترون في وسائط التواصل الجديدة من الراديو إلى الحاسوب مرورا بالتلفاز والرادار خير دليل على ترابط العلاقتين التقنية والتواصلية، وعلى إسهام الأولى في تطوير الثانية وتجددها المستمر.

لقد كانت بداية استعمال الإلكترون في مجال التواصل مع فليمنغ المستشار العلمي لماركوني عندما راهن على الاتصال السلكي، أي على إبلاغ مرسلات مباشرة عبر الهواء، وقد جاء هذا الرهان بعد سلسلة من النتائج المبهرة لعدة علماء سابقين، بدأت منذ 1832 مع ما توصل إليه فرداي وماكسويل من الإمكانية النظرية لإرسال موجات كهرطيسية قابلة لحمل مرسلات (إشارات، ثم صوت الإنسان (الهاتف)، ثم الموسيقى (المذياع))، ثم مع رودولف هيرتز الذي جرب هذه الموجات وصارت تحمل اسمه، ثم إديسون مكتشف المصباح الكهربائي الذي يقوم على إنتاج الإلكترونات، أي على بث وميض أزرق حول السلك تحت شرطي الفراغ والتوتر. إذن على ضوء هذه النتائج اخترع فليمنغ سنة 1904 الصمام الثنائي (diode) رغبة منه في استعمال الإلكترونات في التواصل اللاسلكي، ثم بعده بعامين اخترع لي دو فورست الصمام الثلاثي (triode) بغرض صناعة مستقبِل جيد للإشارات الراديو كهربية، أي جهاز يكبر الإشارة التي يتم استقبالها[15]. وسيؤثر اختراع الصمام الثلاثي، وهو أحد أهم العناصر في النظام التقني المعاصر، أو العملاق الصغير كما ينعته المختصون، سيؤثر في أول جهاز تطبيقي للإلكترونيك: الراديو، ثم بعده في كل الاستعمالات اللاحقة، إذ رغم أن النماذج الأولى للتلفاز كانت ميكانيكية وإلكترونية فإن النموذج الإلكتروني ما لبث ينتصر بسرعة فيما بعد.

لقد أصبح إذن بث الإلكترونات وتبادلها وحركتها ظاهرة تواصلية مضبوطة ماديا بعد أن تم التوصل إلى مراقبة حركة الإلكترونات، وسيظهر هذا الضبط العالي الدقة للإلكترونات مع وسيط إلكتروني آخر هو الحاسوب الذي يتشكل قلبه من ساعة إلكترونية تعيد تنشيط آلاف المرات في الثانية كل دفعة من الدفعات الإلكترونية التي تحتويها دارات الحاسوب، إما في الموقع نفسه أو في الموقع الذي يليه، مسببة بذلك حركتها. وإذا علمنا أن المعلومة في الحاسوب ما هي إلا تنقل لدفعات إلكترونية تم إعطاؤها دلالات من قبل، وأن تخزين المعلومة ليس سوى حالة خاصة لهذا التنقل، تجلى لنا بوضوح دور الإلكترون في التواصل المعلوماتي، إذ سيأخذ الحاسوب وظيفته التواصلية من هذا الشكل الحركي المستمر للمعلومة القابل لمغادرة الحاسوب والانتشار في شبكة بث جديدة.

ولسنا نريد الاسترسال في سرد الإنجازات العبقرية لعصر الإلكترونيك، ولا حصر الجهود العالمية التي ساهمت في تحقيقها من أوروبة إلى أمريكا وآسيا، فذلك أمر يتجاوز طاقتنا، ويخرج عن حدود هذا البحث. لكن حسبنا أن نتأمل ملامح هذا التطور للإلكترون بصفته حاملا تواصليا داخل سلسلة من الحوامل التواصلية السابقة واللاحقة لنخرج بنتائج هامة عن تاريخ التواصل الاجتماعي، أهمها:

-إن تاريخ التواصل الاجتماعي وتطور وسائطه لا يتأسس على الميل الاجتماعي للإنسان فقط، كما ذهب إلى ذلك أرسطو، بل هو عملية خاضعة لرغبات متشابكة في هذا المخلوق العجيب، أبرزها الرغبة في البيان والرغبة في الحياة (البقاء)، إذ تكفي ملاحظة بعض الوسائط التواصلية كالكتابة أو الكتاب المطبوع أو الصحيفة أو المذياع أو التلفاز لنتبين ارتباط نشأتها وتطورها بالرغبتين معا، فالكتابة ولدت من رحم التجارة والمحاسبة الاقتصادية في بلاد الرافدين قبل أن تصير وسيطا تواصليا بامتياز بين الحضارات، أما وسائط الكتاب والمذياع والتلفاز فلا يخفى تحولهما السريع من نقل المعلومة (البيان) إلى سلع تجارية وحوامل إشهارية بامتياز هي الأخرى.

– النتيجة الثانية اللافتة للانتباه، إلى جانب تحكم رغبتي البيان والحياة في تطور العملية التواصلية للإنسان، هي أن الرغبة الثالثة، أي رغبة الاعتراف، التي هي أساس الصراع والحروب البشرية كما أسلفنا، قد تنتج أحيانا وسائط تواصلية لم يسبق لها مثيل، أي أن التواصل قد ينبثق أحيانا من رحم اللاتواصل، وهذه لعمري إحدى أهم المفارقات العجيبة لتاريخ التواصل البشري؛ فمثلا يتفق المهتمون بتاريخ الحاسوب ونشأته أن استعمالاته الأولى كانت عسكرية قبل أن تصير مدنية، بل يذهب البعض[16] إلى أن الولايات المتحدة في ظل شروط الحرب النووية الجديدة ظل يؤرقها سؤال خطير على المستوى التقني هو: كيف نعلم أن الروس يهاجموننا؟ وكيف نرد عليهم فورا؟ وكان الجواب هو: الحاسوب بصفته جهازا عصبيا ومركز نظام فائق السرعة لإبلاغ المعلومة. واستنادا إلى هذا الجواب تم ابتكار ما يعرف باسم نظام ساج [17] sage وهو أول شبكة معلوماتية على مستوى بلد بأكمله، يتكون من عشرات الرادارات موضوعة في الحدود الاستراتيجية تقوم بتشكيل خريطة السماء في حينها قبل أن يتم إبلاغها إلى المركز بفضل أربعين حاسوبا عملاقا مترابطة بخطوط هاتفية خاصة بها، وبعد ذلك سيشكل هذا النظام نموذجا لشبكات أخرى مدنية كشبكات وكالات الأسفار الجوية لحجز المقاعد التي هي أول من استعمل التقنيات المعلوماتية مدنيا.

إذن إذا كان من الثابت أن رغبة الإنسان في انتزاع الاعتراف بقوته وتفوقه تقوده إلى خوض حروب ومعارك أي إلى قطيعة تواصلية مع الآخر، فإن بحثه الدائم عن أدوات لتحقيق ذلك الاعتراف يؤدي أحيانا إلى نتائج عكسية، وهذا يؤكد لنا ثانية ذلك الارتباط الوثيق بين العلاقة التقنية والتواصل حتى عندما تُكتشف هذه التقنية وتُستعمل في اللاتواصل (الحرب).

– النتيجة الثالثة التي نخرج بها من تأملنا لتاريخ التواصل الاجتماعي في غاية الأهمية من الناحية البيداغوجية، وتحتاج إلى تأمل كبير من لدن الجهات المسؤولة

عن السياسة التعليمية في بلادنا العربية خاصة عند وضع أي مشروع إصلاحي، وهي أن تاريخ وسائط التواصل الاجتماعي هو تاريخ الاستقلال التدريجي عن الذاكرة (كعضو تخزين لا كمفهوم ثقافي)، وذلك بتجاوز نقصها وقصورها: فوسيط الكتابة مثلا ولد لسد عجز الذاكرة، ثم اندفع نحو حركة المعلومة ونشاط التواصل بين الناس، والحاسوب أيضا بدأ بمرحلة تخزين المعلومة ليصير حاملا نشيطا للمعلومات بين الناس، بعبارة أخرى يبين لنا تاريخ تطور وسائط التواصل الاجتماعي أن هذا التطور عملية جذورها نابتة في وعاء الذاكرة القاصرة وأغصانها ممتدة في حركة دائبة تهيجها رياح النشاط التواصلي الإنساني، لقد ولدت هذه العملية في بطن الذاكرة لكنها ولدت ومعها طاقة عجيبة لتجاوز هذه الذاكرة، وهذا التجاوز هو الذي تعبر عنه تلك الحركة الدائبة المبتكرة والمتجددة لوسائط التواصل على مر التاريخ. ولا شك في أن المظهر اليومي المبتذل لهذا الاستقلال أو التجاوز لنقص الذاكرة الذي آل إليه تطور عملية التواصل هو ما نراه على أرصفة الطرقات من أقراص معلوماتية، أقصد من ذاكرات تفوق طاقتها الاستيعابية أحيانا ذاكرة آلاف الناس بل مئات المكتبات ومع ذلك لا تساوي سوى بضع دريهمات. فماذا يعني هذا بيداغوجيا؟

يعني ببساطة أن أي مشروع تعليمي إصلاحي يراهن على التقدم والتطور يجب أن يأخذ في حسبانه جيدا هذا الامتداد الأنطولوجي الطبيعي للإنسان المتوجه نحو الحركة التواصلية والنشاط التفاعلي، الامتداد الذي يقوم على الذاكرة أولا، ثم يتجاوزها إلى الفهم الخلاق والخيال المنطلق ثانيا، وذلك حتى يتسنى لهذا المشروع الإصلاحي وضع برامج ومناهج ووسائل تعليمية ملائمة لهذه الطبيعة الأنطولوجية التواصلية المتحركة لدى الإنسان والتخلي عن تلك التي لا تتوجه سوى إلى وعاء الذاكرة القاصرة، بعبارة أوضح إن توجيه تعليمنا نحو الذاكرة القاصرة فقط وتغييب حركته التواصلية يعني أننا نسير ضد مجرى تطور التواصل البشري، ولن نجني سوى عواقب في حجم الكارثة، يتجلى أفضلها في

إنتاج ذاكرت لا تساوي طاقتها شيئا أمام تلك المطروحة على الرصيف التي تباع بدريهمات ليس إلا، أو في توزيع شهادات عليا مؤقتة تستوفي صلاحيتها في بضعة أشهر، خاصة إذا علمنا أن جهد الذاكرة البشرية لتخزين المعلومات لا يتجاوز بضعة أشهر في أحسن الأحوال.

ومثلما يتطلب منا الاهتمام البيداغوجي الاستيعاب الذكي للصيرورة التاريخية للتواصل البشري، يقتضي منا كذلك الوقوف المتأني على تطور مفهومه النظري الحديث، فما أحوجنا إلى ذلك في الظرف الراهن ونحن نؤسس درس التواصل في الجامعة العربية بمختلف تخصصاتها ومسالكها حتى يتسنى لنا وضع بيداغوجية ملائمة له تأخذ بعين الاعتبار أبعاد التواصل المختلفة، ومقارباته المعرفية والمنهجية المتشعبة عند تسطيرها للأهداف والبرامج والمناهج والأنشطة والوسائل التعليمية المناسبة.

ولهذا الغرض سنقف في الخطوة القادمة، أولا على نموذج التواصل–المعلومة بصفته نقطة انطلاق التفكير النظري العلمي في عملية التواصل بدءا من جهود تقنية تأسست في سبرنطيقا "فينر" وأبحاث"شانون" و"ويفر"، وتواصلت في اللسانيات الوظيفية لجاكوبسون والأعمال المنجزة عن ما يسمى بالتواصل الجمهوري communication de masse ، ثم نعرج ثانيا على نموذج المدرسة التفاعلية السلوكية التي يتزعمها «باتيسون» وأنصاره ب"بالو آلتو"، لنقف أخيرا على نموذج ثالث برزت بذوره الجنينية مع "بردويستل" و"هيمس" وما زال ينضج ساعيا إلى الاكتمال في شكل أنثروبولوجية تواصلية مع "إيف وينكن".

II. المفهوم النظري للتواصل: من المعلومة إلى إنجاز الثقافة

1. التواصل – المعلومة:

ا–الجذور التقنية: السبرنطيقا والتلغراف

يشير نموذج التواصل– المعلومة إلى التصور الذي يرى أن التواصل يتحدد في مرسلة (معلومة أو مجموعة معلومات) يبثها مرسل إلى مرسل إليه بنية إخباره أو التأثير فيه، هذا المرسل إليه قد يصير بدوره مرسلا فتتناوب عملية التواصل بشكل خطي وقصدي بين الطرفين. ويجد هذا النموذج التواصلي جذوره في أبحاث السبرنطيقا والدراسات التي أنجزت عن تقنية التلغراف في منتصف القرن العشرين على يد نوربرت فينر، من جهة، وتلميذه بمعهد ماشاسوشيتس التكنولوجي كلود شانون وزميله ويفر، من جهة ثانية.

ففي 1948 كتب" فينر" كتابه الشهير "السبرنطيقا أو المراقبة والتواصل لدى الحيوان والآلة" الذي أسس علما جديدا يعرف الكائن (الحي أو الآلة أو المنتمي للطبيعة) بطبيعة تبادله للمعلومة مع محيطه. وصار مفهوم السلوك يستعمل عند فينر بمعنى تبادل المعلومة. واعتمادا على هذا التحديد اقترحت السبرنطيقا تعريفا جديدا للإنسان يتجلى في اعتباره مرسلة أي تبادلا مستمرا للمعلومات مع محيطه، بل إن التقسيم الخلوي الذي هو أساس تكوين الإنسان والتكاثر الخلوي سيصبحان من منظور السبرنطيقا تبادلا للمرسلات يؤدي إلى إنتاج بنيات.

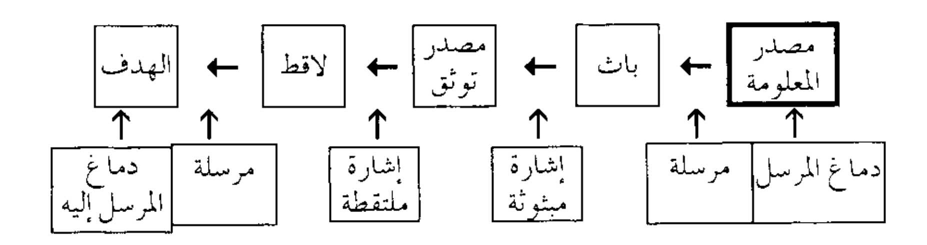
وقد صار تبادل المعلومة بين الكائن والمحيط معيارا رئيسا لدى فينر لتصنيف أنماط سلوكات الكائنات، حيث قسمها حسب سلم تصاعدي يبدأ بالكائنات التي تتلقى المعلومة وتستجيب لها آليا، ثم تليها الكائنات المعقدة المزودة بغاية بسيطة، فالكائنات التي تنتظم بذاتها حسب غاية مقصودة، وأخيرا الكائنات التي تطور حركاتها حسب تحليل نتائج سلوكها.

لقد أدى رواج أفكار هذا التصور السبرني إلى شيوع بعض مفاهيمه الأساسية وغزوها لميادين علمية أخرى كالعلوم الإنسانية. ومن أهم هذه المفاهيم التي ستقترن بنموذج التواصل-المعلومة نجد مفهوم "الفيدباك" الذي يعني في السبرنطيقا الإشارة التي تمكن من مراقبة عملية ما خلال حدوثها وضبطها، وسيصبح معناه في التواصل كل معلومة راجعة تنبه المتكلم إلى أن مرسلته قد فهمت (كلمة أو حركة رأس مثلا). وإلى جانب مفهوم الفيدباك هناك مفهوم ثان ملازم له هو "التشويش" bruit الذي يحيل على كل ما يعوق وصول المعلومة.

وبصرف النظر عن مدى نجاح مشروع فينر أو فشله، فإن أفكاره شكلت قاعدة لتصور تواصلي يلتبس فيه مفهوم التواصل بمفهوم المعلومة إلى حد كبير، يقول فينر:

«عندما أتواصل مع شخص آخر أبث له مرسلة، وعندما يتواصل هذا الشخص بدوره معي فإنه يرجع لي مرسلة من الطبيعة نفسها، تحتوي على معلومات قابلة للاستيعاب بالنسبة إليه أولا وليس لي»[18].

وسيتم إنضاج تصور فينر للتواصل – المعلومة على يد أحد قدماء تلاميذه شانون الذي حاول رسم نموذج للتواصل في خطاطة شهيرة بعد الأبحاث التي قام بها عن اشتغال التلغراف خلال الحرب العالمية الثانية. وهي الخطاطة[19] التي ستنتقل فيما بعد من المجال التقني إلى التواصل اللساني بعد توسيعها على يد جاكوبسون.



ويشرح شانون مفهوم التواصل قائلا:

«نستعمل لفظ التواصل هنا بمعنى واسع جدا يدمج كل الطرائق التي يمكن أن يدمج بها عقل في عقل آخر. يشمل هذا بالتأكيد، علاوة على اللغة المكتوبة والشفوية، الموسيقى والفن التشكيلي والمسرح والرقص وكل سلوك بشري».[20]

نلاحظ هنا أن شانون يوسع مفهوم التواصل ليتجاوز الدليل اللفظي (الحرف والصوت) إلى الدليل غير اللفظي (الإشارة، الحركة، الموسيقى). لكن رغم هذا النضج المتقدم عند شانون الظاهر في إشارته للعناصر غير اللفظية للتواصل، فإنه لم يستطع الخروج عن تلك النظرة الخطية التي تختزل التواصل في طابع إخباري قصدي محدود زمنيا ومكانيا بتواجد مرسل ومرسل إليه وقناة وعناصر أخرى. لنقرأ شرحه للخطاطة السابقة:

«يحول الباث المرسلة إلى إشارة فترسل عبر قناة تواصلية من الباث إلى المتلقي. وفي حال الهاتف تكون القناة هي السلك الفلزي والإشارة تيارا كهربائيا متغيرا يعبر هذا السلك؛ أما الباث فهو مجموعة عناصر (الباث الهاتفي وغيره) تحول الجرس الصوتي إلى تيار كهربائي متغير. وفي حال التلغراف يقنن الباث كلمات مكتوبة في مقاطع من التيارات المتقطعة طولها متغير (نقط، خطوط، بياض). أما في حال الكلام فإن مصدر المعلومة هو الدماغ، والباث هو العضو الصوتي الذي ينتج الضغط الصوتي المتغير (الإشارة) المنقول عبر الهواء(القناة). وفي حال المذياع تكون القناة ببساطة هي الفضاء (أو الأثير إذا كان البعض لا يزال يفضل هذا اللفظ القديم الخاطئ) والإشارة هي الموجة الكهرطيسية المنقولة»[21].

ما يلفت الانتباه في شرح شانون هو تشريحه الفيزيائي لعناصر التواصل، إذ أصبح الشخص المرسل في حال التواصل اللفظي مثلا (الكلام) مكونا من مصدر طاقي هو الدماغ وأداة محولة لهذه الطاقة: ينتج المصدر (الدماغ) المعلومة فتحولها الأداة أو الباث (العضو الصوتي) إلى إشارة لتتنقل عبر قناة الهواء فيستقبلها المرسل

إليه المكون بدوره من عضو لاقط (العضو السامع) الذي يحولها بدوره إلى الهدف أي دماغ الشخص المرسل إليه.

لقد هيمن هذا التصور التقني لنموذج التواصل- المعلومة على الدراسات التواصلية والعلوم الإنسانية طيلة فترة الخمسينيات والستينيات، بل سيمس حتى الدراسات الجمالية والأدبية[22]. وسنحاول أن نقف بإيجاز على تغلغل هذا النموذج في مجال الدراسات اللسانية مع خطاطة جاكوبسون، من جهة، وانسلاله إلى نظرية التواصل الجمهوري، من جهة ثانية.

ب- جاكوبسون : عوامل التواصل ووظائفه:

تعد خطاطة جاكوبسون الشهيرة مثالا جيدا لنقل تصور شانون العلمي ومعه نموذج التواصل – المعلومة التقني إلى حقل التواصل اللساني اللفظي مع بعض الإضافة إليه. يقول جاكوبسون:[23]

«يرسل المرسل مرسلة إلى المرسل إليه، وتقتضي المرسلة سياقا (أو مرجعا) تحيل عليه يكون مفهوما لدى المرسل إليه، كما يكون لفظيا أو قابلا للتلفيظ. ثم تقتضي المرسلة قنا مشتركا بين المرسل والمرسل إليه سواء بشكل كامل أو في جزء منه فقط. وتقتضي أخيرا اتصالا أي قناة مادية وترابطا نفسيا بين المرسل والمرسل إليه يساعدهما على إقامة التواصل والحفاظ عليه».

يختزل جاكوبسون، شأنه شأن شانون، التواصل في معلومة (أو مجموعة معلومات: مرسلة) تتنقل بداخل إطار محدود (مرسل ومرسل إليه) بوساطة قناة مادية ونفسية، وهي حاملة لقن أي لمجموعة قواعد مشتركة (كاملة أو في جزء منها) بين المرسل والمرسل إليه، كما تحيل على مرجع مشترك هو الآخر بينهما. ومن ثم ينحصر نطاق أي تواصل في ستة عوامل هي: المرسل والمرسل إليه والمرسلة والقن والمرجع والقناة.

لكن الجديد في تصور جاكوبسون هو حديثه عن توليد كل عامل من هذه

العوامل الستة لوظيفة تواصلية معينة: فنحصل على ست وظائف تواصلية:

1 – الوظيفة المرجعية: تركز فيها المرسلة على المرجع، وهي وظيفة تعيينية ومعرفية، وتحضر في جل أنواع المرسلات.

2 – الوظيفة التعبيرية (أو الانفعالية) تركز فيها المرسلة على المرسل، وتعبر مباشرة عن موقفه اتجاه ما يتكلم عنه، وتحاول أن تعطي الانطباع بانفعال حقيقي أو كاذب (الشعر مثلا).

3 – الوظيفة الطلبية: تركز فيها المرسلة على المرسل إليه، وتظهر في صيغة النداء والأمر مثلا.

4 – الوظيفة الاتصالية: تركز فيها المرسلة على القناة، وتظهر عندما تقوم المرسلة بربط التواصل (ألو! هل تسمعني؟) أو تمديده أو قطعه أو فحص صلاحية الربط. ويشير جاكوبسون إلى إمكان وجود مرسلات كاملة (حوارات) موضوعها هو تمديد المحادثة فقط (يحدث هذا عادة في مواقع المحادثة عبر شبكة الإنترنت)، كما أن الوظيفة الاتصالية أهم ما يميز الطيور الناطقة، وهي أول ما يكتسبه الطفل، لأن ميله للتواصل يسبق قدرته على إرسال مرسلات حاملة لمعلومات أو تلقيها.

5 – الوظيفة اللغوية الفوقية: تركز فيها المرسلة على القن، أي عندما تقوم بتوضيح نفسها أو توضيح مرسلة أخرى أو التعليق عليها أو نقدها. ويعد القاموس خير مثال لعمل هذه الوظيفة (شرح المفردات اللغوية)، بالإضافة إلى الخطاب التعليمي والخطاب النقدي وكتب التفسير.

6– الوظيفة الشعرية: تركز فيها المرسلة على نفسها، أي عندما تمتنع عن لعب الأدوار السابقة (الإحالة على مرجع، التعبير عن المرسل، التوجه إلى المرسل إليه للقيام بفعل...)، وتبرز ذاتها من خلال لعب صوتي أو إيقاعي أو عبر تمثيل بلاغي، بعبارة أخرى عندما تبحث المرسلة عن تكافؤات في مستوى نظمي وهو ما عبر عنه جاكوبسون في تعريفه لهذه الوظيفة بقوله: «الوظيفة الشعرية هي إسقاط

مبدأ التكافؤ لمحور الانتقاء على محور التوافق».

يظهر من خلال هذا العرض الوظيفي لمفهوم التواصل عند جاكوبسون أنه لا يخرج عن إطار نموذج التواصل–المعلومة، فالمعلومة هي العنصر الأساسي الذي يحدد اختلاف وظائف التواصل، حيث إن درجة توجيهها إلى عامل من عوامل التواصل الستة هي التي تفرز هذه الوظائف المختلفة. بل إن المعلومة في تصور جاكوبسون أضحت منحصرة في ما هو لفظي (verbal) وهو ما يضيق مفهوم شانون السابق ويلبسه ثوبا لسانيا صرفا.

إن تركيز جاكوبسون على المعلومة اللفظية الذي ينسجم مع نزعة الباحث اللساني فيه يجعل فهمه للوظيفة الاتصالية (phatique) ملتبسا، ذلك أنها لا تقف عند حدود المرسلة اللفظية فقط، فالطفل قبل تعلمه للغة يستعمل هذه الوظيفة الاتصالية، وكذلك الشأن بالنسبة للطيور الناطقة، وهذا بشهادة جاكوبسون نفسه.

بيد أن أهم نقد سيوجه لجاكوبسون، كما سنرى لاحقا، هو ذلك الذي قامت به إثنوغرافية التواصل في شخص رائدها «ديل هيمس» الذي عاب عليه تركيزه على بنية اللغة وإهماله للمقام. وقبل أن نعرض هذا التصور النقدي بشيء من التفصيل سنتتبع كيفية ولوج نموذج التواصل–المعلومة لمجال آخر واسع هو مجال التواصل الجمهوري.

ج– التواصل الجمهوري والمعلومة:

يقول فولطون[24]: «**ليس هناك اختلاف جوهري بين المعلومة والتواصل، فهما معا ينتميان إلى النفس النظام المرجعي ويرتبطان بالحداثة والغرب والديموقراطية، فإذا كان موضوع المعلومة هو تشكيل العالم والاهتمام بالأحداث والوقائع والمساهمة المباشرة في تحريك المجتمعات المعقدة فإنها لا تقبل الانفصال عن التواصل الذي يعد وسيلة بث هذه المعلومات وبناء التمثيلات، علاوة على بنائه للمثال المعياري للتبادل والتفاعل.**

إنهما لا ينفصلان عن بعضهما البعض.

إذن عندما نقول التواصل يجب أن نفهم مجموع التقنيات من التلفاز إلى وسائل الإعلام الجديدة بالإضافة إلى دورها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي».

يلخص لنا تحديد فولطون لمفهوم التواصل في بعده الجمهوري والإعلامي الواسع خضوع التصورات النظرية لهذا القطاع التواصلي لنموذج التواصل- المعلومة، أي التواصل الفردي بين مرسل ومرسل إليه، إذ تبدو وسائل الإعلام كامتداد بسيط لقدرات بث الإنسان للمرسلات والتقاطها، وامتداد أيضا لتأثيره المباشر في الآخر وفي المجتمع. ولعل خير مثال لهذا التطابق بين تواصل الإعلام والتواصل الفردي البيني (بين شخصين) هو كتاب "التأثير الشخصي"(Personal Influence) لمنظرين رائدين في مجال الإعلام والتواصل هما "كاتز" و"لازارسفيلد"، حيث يتمحور في جوهره حول أسئلة كبرى من قبيل كيف يؤثر الإعلام في الأفراد؟ وكيف تنتشر المعلومات؟ وقد توصل صاحباه إلى الفرضية الشهيرة التي تقول بالتواصل ذي الطابقين (Two Step-flow of Communication) أي أن أفق المعلومات والأفكار يذهب من الراديو والصحافة عادة إلى قادة الرأي (الطابق الأول)، ثم من هؤلاء إلى أطراف أقل نشاطا من الشعب (الطابق الثاني).

تبين هذه الفرضية تدخل وسيط جديد بين الإعلام والجمهور يساهم في تسهيل التواصل أو عرقلته، وسيكون هذا الوسيط موضوعا للعديد من الدراسات التي تناولت ما يسمى بGate Keepers أي الأشخاص الذين يستطيعون بفضل وضعهم المؤسسي فتح قنوات أو سدها أمام تدفق المعلومات في مجال معين. يتعلق الأمر بصحافيين يسمحون أو يمنعون مرور خبر لوكالات الصحف[25].

إن هذا التشعب وهذا الترتيب الهرمي الذي تكشف عنه بعض تصورات التواصل الجمهوري (الإعلامي) الحديثة ما هو إلا تأكيد لنموذج التواصل- المعلومة في بعده الإخباري والتأثيري، إذ ترسم صورة هيدرولية للتواصل، على

حد تعبير "وينكن"، تتمثل في جعل المجتمع عبارة عن شبكات وقنوات وحلقات للتواصل، أي لهذا الدفق من المعلومات والأفكار التي تجري فيها.

إذن استنادا إلى كل ما سبق يتبين لنا أن الدراسات النظرية للتواصل تأسست منذ الأربعينيات على هيكل تقني بدأ مع سبرنطيقا "فينر"، ونضج في دراسات تلغراف "شانون" و"ويفر"، ثم اكتمل في اللسانيات الوظيفية لجاكوبسون في شكل نموذج التواصل- المعلومة. ومنذ ذلك الحين صار هذا النموذج عملة (وجهها تواصل وظهرها معلومة) صالحة في ميدان العلوم الإنسانية والتواصل الجمهوري والإعلامي، إنه نموذج تواصلي تختصر صفاته الأساسية في:

ا-اعتباره للتواصل نشاطا بين فردين يقوم على تعقين (encodage) مرسلات من جانب المرسل، وحلقنتها (décodage) من جانب المرسل إليه.

ب- حصره للتواصل في إطار لفظي (شفوي أو مكتوب).

ج- جعله للتواصل متتالية خطية من المعلومات القصدية أي التي يقصد المرسل إلى إبلاغها إلى (أو التأثير بها في) المرسل إليه، وهو ما يبيح إمكان ملاحظة التواصل وتحليل مقاطعه الخطية علميا.

إن هذه الصفات هي التي جعلت باحثا ك»وينكن» ينعت هذا النموذج التواصلي بالتواصل التلغرافي، لأنه يشبه التلغراف في كل هذه الصفات، فالعقد التلغرافي أيضا لفظي وقصدي وخطي ومحدود في الزمان والمكان، والتلغرام يكون ظاهرا وإخباريا وتعيينيا[26]. فكيف تم تجاوز هذا النموذج؟

2- التواصل والتفاعل السلوكي بين الأفراد:

ا- باتيسون الأب المؤسس:

يعد باتيسون المؤسس الأول لاتجاه جديد في التواصل يتجاوز قصور نموذج التواصل-المعلومة وطابعه اللفظي إلى مفهوم شامل يمس كلية السلوك

البشري الذي لا يعد اللفظ سوى جزء يسير منه، فقد ألف مع يورغن رويش (طبيب نفسي سويسري) كتاب"Communication: The Social Matrix of Psychiatrie" يقول فيه:

«لا ينحصر التواصل في إبلاغ مرسلات لفظية ظاهرة وقصدية فقط، بل إنه سيدمج، حسب فهمنا واستعمالنا له، مجموع العمليات التي يتبادل بها الأشخاص التأثير فيما بينهم، وسيدرك القارئ أن هذا التعريف يتأسس على المقدمة الآتية: كل فعل وكل حدث يأخذان شكلا تواصليا بمجرد ما يدركهما كائن بشري»[27].

واضح أن باتيسون ورويش يختلفان عن النموذج التقني الرياضي واللساني ليس في توسيع مفهوم التواصل فقط الذي صار يشمل كل العمليات التفاعلية لسلوك الإنسان بصفته حيوانا اجتماعيا مرغما بيولوجيا على التواصل، بل في تركيزهما على المتلقي أيضا وعلى إدراكه للانطباعات المختلفة القادمة سواء من نفسه (المونولوج أو السوليلوك) أو من أفراد آخرين.

لكن يجب الاعتراف أن مثل هذا التعريف الموسع، شأنه شأن كل توسيع مفهومي، يواجه صعوبات منهجية كبيرة، وبشكل خاص صعوبة تحديد موضوع الدراسة التواصلية. فاستنادا إلى تعريف باتيسون ورويش يصبح كل شيء تواصلا. فما هو إذن ما ليس تواصلا؟

لتدارك هذا التشويش يقدم الكاتبان إجابة منهجية تتحدد في إخضاع التواصل لوجهة نظر الملاحظ (الباحث). فإذا نظر إلى الأشياء منفصلة (الفرد-الطبيعة-الحدث) لا يعد التواصل مسألة علمية هامة، أما إذا نظر إلى الأشياء نظرة منظمة أي بنيوية ونسقية فيصبح التواصل مسألة رئيسة لأي بحث علمي[28].

ومن ثم سيقسم الكاتبان التواصل إلى أربعة مستويات: تواصل شخصي داخلي intraprersonal ، وتواصل شخصي بيني interpersonal ، وتواصل جماعي groupal (بين بضعة أشخاص)، وتواصل ثقافي cultural (بين أفراد كثيرين).

وبصرف النظر عن منظور الكاتبين الفيزيولوجي للتواصل، من جهة (التواصل مؤسس على الإثارة الحسية الدائمة)، والسوسيولوجي الذري ، من جهة ثانية (المجتمع معرف بإضافة أفراد كثيرين)، فإن باتيسون ورويش أعطيا أهمية للباحث الملاحظ في تحديدهما لمستويات التواصل، واهتما أساسا بالمستويين الثاني والثالث في أبحاثهما.

ب- مساهمة الأبناء: بالو آلتو- معهد البحث العقلي:

وستعرف أفكار باتيسون انتشارا هاما بعد حوالي 15 سنة على يد ما يعرف بجماعة «بالو آلتو»، حيث سيقوم كل من واتزلاويك ودون جاكسون وبيفان بمعهد البحث العقلي بالولايات المتحدة بتركيب آرائه في شكل موضوعات منطقية للتواصل[29]. ومن بين هذه الموضوعات الرئيسة التي تبين اختلاف نموذج باتيسون وجماعة بالو آلتو عن نموذج التواصل- المعلومة الموضوعات الأولى والثانية والثالثة:

-الموضوعة الأولى: لا يمكن أن لا نتواصل.

تبرز هذه الموضوعة فهما سلوكيا يعادل بين السلوك والتواصل، ويدمج بذلك معطيات غير لفظية أي صفات التواصل الصامتة وغير اللغوية (الإشارة، النظرة، اللباس...).

-الموضوعة الثانية: للتواصل شكلان: محتوى وعلاقة.

يشير المحتوى إلى ما تنقله المرسلة وما تخبر به (المعلومة)، أما العلاقة فتحيل على مستوى أعلى يشمل المعلومة ويحدد علاقة الطرفين المتواصلين، أي أنها تحيل على ما فوق التواصل. يقول باتيسون ورويش:

«عندما يتواصل (أ) مع (ب) يمكن أن تشمل الواقعة البسيطة للتواصل الملفوظ الضمني الآتي: «نحن بصدد التواصل». والحق أن هذا الملفوظ يمكن أن يكون أهم مرسلة تم بثها وتلقيها»[30].

تتجاوز إذن هذه الموضوعة حصر التواصل في الملفوظ- المعلومة، وتفتحه على مجال العلاقات التفاعلية الواسعة بين أطراف التواصل، أي على ملفوظات فوق تركيبية، وفوق كلامية تحيلنا على ما تسميه اللسانيات التداولية بعقود الكلام (سورل، أوستين، آدم).

-الموضوعة الثالثة: التواصل نوعان: رقمي (numérique) وتشبيهي (analogique).

تدعم هذه الموضوعة التعارض بين التواصل اللفظي والتواصل غير اللفظي، والتعارض بين المحتوى والعلاقة. فالتواصل الرقمي يقوم على الدليل الاعتباطي[31] (علاقة داله بمدلوله اعتباطية) أما التواصل التشبيهي فيعتمد على الدليل الذي تتأسس علاقة داله بمدلوله على المشابهة كالإيقون والإيماء، ومن ثم يشمل التواصل الرقمي الدلائل اللفظية والمحتوى (المعلومة)، بينما يضم التواصل التشبيهي العلاقة التفاعلية وكل ما هو غير لفظي.

إذن لا شك في أن الإضافة الجديدة التي يقدمها باتيسون وأنصاره في بالو آلتو تكمن في عدم حصر التواصل في إطار المعلومة الضيق، وفتحه على إمكانات التفاعل السلوكي بين الأفراد، وهو ما ساعدهم على تطوير الدراسة في مجالي التحليل والعلاج النفسي، وذلك بتجاوز المنظور الأرثوذكسي الفرويدي الذي يركز على الفرد (المريض) وجذور مشاكله في الماضي، وتعويضه بمنظور العلاج التواصلي الذي يركز على أسرة المريض وعلاقاته التفاعلية مع أفرادها (الأم خاصة) في الحاضر. وإذا كان هذا التطوير لمجال العلاج النفسي من حسنات هذا التصور الجديد للتواصل، فإن ميلاد تيار جديد إثنوغرافي وأنثروبولوجي سيعيب على هذا التصور انحصاره بدوره في إطار نفسي اجتماعي وإهماله للبعد الثقافي الواسع للتواصل. وقبل أن ننتقل لهذا التيار يمكن أن نلخص أهم سمات التصور التفاعلي السلوكي للتواصل في:

ا- اعتباره للتواصل نشاطا تفاعليا بين الأفراد، بمعنى أنه نظام واسع يتم تفعيله وإنجازه في تفاعلات الحياة اليومية للأشخاص، وهو يشبه في ذلك القطعة الموسيقية، على حد تعبير شفلن، مع اختلاف وحيد يتمثل في كون القطعة الموسيقية تكون مكتوبة وظاهرة ويحفظها العازفون عن وعي، أما قطعة التواصل فلا تكون مكتوبة، ويتم تعلمها لاشعوريا[32].

ب- يشمل التواصل ما هو لفظي (لغوي) وما ليس لفظيا.

ج- القصدية التواصلية التي ظلت محصورة في اللفظ ما هي سوى عنصر من عناصر أخرى في دفق المرسلات التواصلية، أي أنها تذوب في شبكة معقدة من الصيغ اللفظية وغير اللفظية، ولذلك فهي لا تحدد التواصل.

د- لا يمكن للثنائية التقليدية "باث/متلقي" أن تشكل وحدة للتحليل، لأنها عبارة عن إطار إدراكي خاص بجماعة أو مجتمع معين.

3- التواصل إنجاز للثقافة: إثنوغرافية أو أنثروبولوجية التواصل[33]

لقد حاول بعض الباحثين من طينة «بردويستل» و«هيمس»، رغم اختلاف توجهيهما، دفع مفهوم التواصل إلى تخوم منطقة شاسعة لا تشمل التفاعل الشخصي البيني بداخل جماعة ما فقط، بل تمس الثقافة بمعناها الواسع، أي كل مل يحتاجه المرء ليكون عضوا في جماعة ما. ومن ثم يصبح التواصل من هذه الزاوية الأنثروبولوجية والإثنوغرافية إنجازا للثقافة وتحقيقا لها، وتصبح دراسته مجالا أنثروبولوجيا واسعا وخصبا تساعد على تحديد خصائص الثقافات المختلفة والمقارنة بينها، وليس فقط تحديد السلوكات التفاعلية، وما يصيبها من أمراض نفسية واجتماعية، كما كان الأمر مع باتيسون ومدرسة بالو آلتو.

ا-بردوستل: التواصل- الكنيسيقا- الثقافة

يقول بردوستل: «يمكن اعتبار التواصل بالمعنى العام شكلا نشيطا للبنية الثقافية، لكنني أتردد في اقتراح مثل هذه الصيغة... لأنها قد توحي بأن التواصل هو سلوك الكيان المسمى»ثقافة». إن ما أحاول قوله هو أن الثقافة والتواصل مصطلحان يمثلان وجهتي نظر ومنهجين لتمثيل العلاقة البينية البشرية المبنينة والمنتظمة، ففي الثقافة يتم التركيز على البنية، وفي التواصل على الصيرورة. بيد أن مثل هذه الصياغة قد تؤدي إلى الخطأ من جديد، إذ قد يفهم منها أن الصيرورة بدون بنية وأن البنية قاصرة»[34].

نلاحظ تردد بردوستل في التمييز بين التواصل والثقافة، فهما وجهان لعملة واحدة، والفرق بينهما منهجي صرف أي في الموقع الذي يأخذه الملاحظ (الباحث). فملاحظة العلاقات البينية البشرية المبنينة من زاوية عليا تعطي تعميمات ثقافية. أما ملاحظة العلاقات نفسها من زاوية سفلى فتعطي تعميمات تواصلية.

اعتمادا على هذا المفهوم الشامل للتواصل انتقد بردوستل نموذج التواصل- المعلومة، ورأى أنه يمكن تطبيقه في دراسة إبلاغ المرسلات، لكنه غير صالح لدراسة التواصل البشري، وقد شبه خطاطته بصندوقين لهما فتحتان تمثلان فردين يتواصلان، ومن كل صندوق تخرج فقاعات مملوءة بالكلمات لتدخل في الصندوق الآخر. إن هذا التصور الذي يعتبر التواصل مقطعا من فعل ورد فعل هدفه استخراج محتوى فقاعة من الذات (أ) لإدماجها في الذات (ب) يبقى في نظره عاجزا عن الانتباه إلى ظواهر معقدة مثل التنشئة الاجتماعية والثقافية أي عن الاستيعاب التدريجي لأدوار وقوانين الفرد بداخل جماعة أو ثقافة ما.

كما يأخذ بردوستل على هذا النموذج ارتكازه على افتراض قبلي مفاده أن المجتمع مشكل من أزواج وأفراد، بينما هو في واقع الأمر كتلة عجيبة من العمل الاجتماعي، ونادرا ما يحدث فيه انعزال مستمر لشخصين[35].

ولا شك في أن مشروع بردوستل عن الكنيسيقا يعد نقلة جديدة هامة في مجال الدراسة التواصلية، حيث سعى فيه إلى وصف مجموع صيغ التواصل غير اللغوية انطلاقا من تعميم دور الثقافة في اللغة على مجموع السلوك الاجتماعي. لقد انطلق في هذا المشروع الطموح من فرضية أنه إذا كانت الثقافة تحتفظ ببضع عشرات الأصوات من بين الآلاف التي ينجزها جهاز النطق، فيمكن القول إنها تحتفظ بعشرات من الحركات من بين الآلاف التي ينتجها الجسم، ومن ثم ستتشكل هذه الحركات الأولية بترتيب مماثل لترتيب اللغة نظاما للتواصل. وانطلاقا من هذه الفرضية يمكن تحليل كل الثقافة من مجال إلى آخر بصفتها نظاما واسعا للتواصل.

وقد أدت أعمال بردوستل عن الكنيسيقا[36] إلى اعتبار التواصل صيرورة مستمرة ومتعددة القنوات تستعمل كل الأشكال الحسية من رؤية وسمع وشم ولمس وغيرها. ولذلك لا يمكن لدراسة التواصل أن تقوم بعزل نسق واحد هو اللغة. وقد انتهى بردوستل إلى مفهوم التواصل الإدماجي (communication integrational) الذي يشمل كل العمليات السلوكية التي تحافظ على عمل النظام وعلى انتظام الصيرورة التفاعلية، فالكلام يتدخل في التواصل حسب الثقافات، لكن الوسائل غير الكلامية هي التي تؤمن استقرار النظام وانتظامه وتوقعه[37].

ومن منظور تواصلي قريب من بردوستل، لكن بنفحة إثنوغرافية قوية، حاول «هيمس» اقتراح برنامج طموح يهم البحث الإثنوغرافي للسلوكات والمقامات والموضوعات المدركة بداخل جماعة ما بصفتها ذات قيمة تواصلية، وبنى برنامجه الإثنوغرافي التواصلي هذا على نقد اللسانيات التوليدية ووظائف جاكوبسون. فكيف ذلك؟

ب–ديل هيمس: إثنوغرافية التواصل

لقد كان هدف هيمس هو إقامة نظرية للتواصل ذات طابع مقارن وعبر ثقافي تعتبر التواصل تحققا ثقافيا وليس لغة فقط، وذلك عن طريق التحليل الوظيفي

للنشاطات اللغوية الخاصة بثقافة ما أو الدالة ثقافيا، ومن ثم تسميتها بإثنوغرافية التواصل. وقد انتقد اللسانيات التوليدية التي تعتبر اللغة منتوجا معرفيا فرديا لا نشاطا سلوكيا اجتماعيا، واقترح بدلا عن مفهوم «القدرة اللغوية « مفهوما جديدا هو «القدرة التواصلية « الذي يعني معرفة العلاقات بين اللغة والسياق الاجتماعي والثقافي، فالمتكلم لا يملك قواعد لغوية (قدرة لغوية)، فقط بل قواعد الخطاب أيضا، أي كيفية قول ما يجب قوله في اللحظة والمكان المناسبين(مثلا استعمال المتكلم الفرنسي للضميرvous بدلا من tu حسب المقام التواصلي). وإذن فلتحقيق التواصل لا تكفي معرفة اللغة، بل يجب معرفة كيفية استخدامها حسب السياق الاجتماعي (لا نتكلم بالكيفية نفسها مع مخاطبين مختلفين، وفي أماكن مختلفة، وحسب مقاصد مختلفة).

لقد أدى هذا التجاوز لمفهوم القدرة اللغوية التوليدي إلى تجاوز مفهوم اللغة نفسه وتعويضه بمفهوم"مصنفة لفظية" répertoire verbal التي تشمل اللغات والتنويعات اللغوية الجهوية (اللهجة) والاجتماعية (لغة طبقة) والوظيفية (لغة مهنية، لغة رسمية...)، فالمتكلم لا يملك نسقا لغويا واحدا مفصولا كما تزعم اللسانيات التوليدية، بل مصنفة لفظية متنوعة.

ومن جهة أخرى، انتقد هيمس عوامل التواصل ووظائفه عند جاكوبسون، لأنه يعتمد على اللغة بصفتها بنية مغلقة ومجموعة قواعد، ويهمل الخطاب أي الكلام بصفته استعمالا ونشاطا اجتماعيا. ولذلك طلب إعادة تعريف هذه الوظائف انطلاقا من الدراسة التجريبية للكلام ومن بعده التداولي، فشكل اللغة لا يتلاءم دائما مع وظيفتها (قد يكون شكل الجملة طلبيا، لكن وظيفتها غير طلبية، كما يحدث في الاستفهام الإنكاري مثلا). ولذلك أضاف هيمس عاملا سابعا إلى عوامل التواصل الستة لدى جاكوبسون هو عامل "المقام" ومعه وظيفة سابعة تناسبه سماها «الوظيفة السياقية «. يقول هيمس محددا موضوع إثنوغرافية الكلام:

«تهتم إثنوغرافية الكلام من بين ما تهتم به بمجرى الفعل الذي خلاله تولّد البنية والمعنى من العلاقات بين الأقنان (القواعد) والظروف المحيطة (السياق)»[38].

وتبعا لما سبق لن تصبح الجملة والكلمة هي وحدة التحليل التي تسترعي انتباه إثنوغرافي التواصل، بل عقد الكلام (التحية أو الشتيمة أو المزحة...)، كما سيتوجه اهتمامه إلى النشاطات الطقوسية أو غيرها لدى الشعوب (الخرافة، الأمثال، الكلام المصاحب للختان في بعض القبائل البدائية...).

ولا شك في أن هذا التوجيه للدراسة التواصلية من البنية و القن إلى النشاط المقامي والاستعمال الاجتماعي للغة في علاقتها بوسائل التواصل الأخرى غير اللغوية (الإشارة، الحركة، الصمت...) يقتضي منهجا دقيقا لدى الباحث الإثنوغرافي للتواصل، يساعده على تنظيم ملاحظته للظواهر، واختيار ما هو دال ثقافيا منها، وتحليل وظائفها، واستنتاج نتائج ملائمة منها. لذلك ألح هيمس على ضرورة اتباع خطوات منسجمة نجملها في :

1- جرد الاستراتيجيات الخطابية لجماعة ما (اقتصاد الكلام) وذلك عن طريق:

ا- تحديد الجماعة التواصلية؛

ب-اكتشاف المقامات التواصلية التي يميزها أعضاء الجماعة (الاحتفال، النزاع، الأكل...)؛

ج-ملاحظة وقائع اللغة في سياقها الطبيعي.

2- التحليل الوظيفي لإبراز العلاقة بين الاستعمال اللغوي وأنماط السلوك البشري، وذلك عن طريق:

ا- دراسة وظائف التواصل والكيفية التي يستعمل بها المتكلمون مواردهم اللفظية وغير اللفظية والمصاحبة للفظ (النبر)؛

ب- التقطيع التحليلي للمقامات الكلامية Speech Situation للحصول أولا على حدث كلامي Speech Event (مثلا المحادثة هي حدث بداخل مقام كلامي)، ثم الوصول ثانيا إلى الوحدة الدنيا للتحليل أي عقد الكلام Speech Act لدراستها بتفصيل (مثلا المزحة عقد كلامي بداخل حدث كلامي هو المحادثة).

وينبه هيمس إلى ضرورة تسلح الباحث بجدول أولي لملاحظة المقامات التواصلية، واقترح في 1967 ما أصبح يعرف بنموذج speaking ، وهو عبارة عن مجموعة خانات تشمل ما يلي:

- الإطار setting: أي الإطار المادي (زمن، مكان) والنفسي (جو هادئ...) للمقام التواصلي.

- المشاركون participants: المرسل والمرسل إليه وكل الحاضرين حتى الذين لا يتكلمون. (يجب تحديد خصائصهم : السن، الجنس، المزاج النفسي، والوضع الاجتماعي...).

- الغايات ends : أي الهدف من التواصل ونتيجته، وهما شيئان لا يلتقيان دائما.

- العقود acts: وهي محتوى المرسلات وشكلها أي الموضوعات المثارة في التواصل وشكل المرسلات المتبادلة (مرسلة مرجعية، مرسلة طلبية...).

- الكيفية keys: وهي الطريقة التي تجري بها النشاطات اللغوية والمصاحبة للغة وغير اللغوية (المرور من الجد إلى الهزل، ومن الضحك إلى البكاء مثلا).

- الوسائل instrumentalities: وهي القنوات و الأقنان الملائمة لها(لغوية، مصاحبة للغة، إشارية، حركية ، مكانية...)

- المعايير norms : وهي نوعان، معايير التفاعل التي تشمل أدوار الكلام والمقاطعة والصمت؛ ومعايير التأويل التي تشمل مضامين المرسلات كما يتلقاها المشاركون حسب نظام الافتراضات القبلية الاجتماعية والثقافية.

- النمط genre: يعني نمط النشاط اللغوي، حيث يعرف الباحث المقام التواصلي حسب معجم أعضاء الجماعة المدروسة (تحية، أغنية، ثرثرة، حفلة...).

نستنتج إذن من كل ما سبق أن دراسة التواصل تحولت من مجال محدود ينحصر في تبادل معلومات بين باث ومتلق إلى ميدان شاسع يشمل الحياة الاجتماعية والثقافية في كليتها، حيث أصبحت النشاطات التفاعلية والتواصلية لهذه الأخيرة موضوع ملاحظة أنثروبولوجية وإثنوغرافية. ولاشك في أن ما يمنح هذا التحول شكله النظري هو تحول زاوية ملاحظة الباحث في التواصل. ويلخص هيمس هذا التحول الذي يؤول في نهاية المطاف إلى رؤية أنثروبولوجية للتواصل بعد أن يمر من إثنوغرافية الكلام والتواصل قائلا:

«تؤسس عملية البث والتلقي التواصل الذي تختلف سعته من جماعة إلى أخرى. فإذا حصرنا مجال البحث نكون في إثنوغرافية الكلام، وإن وسعنا حقل الملاحظة نكون في إثنوغرافية التواصل، أما إذا عارضنا معطيات ثقافة مع ثقافة فإننا ندرك أهداف أنثروبولوجية التواصل التي تبقى في أساسها مقارنة»[39].

لقد أصبحنا إذن مع رؤية أنثروبولوجية طقوسية، بتعبير جيمس كاري[40]، **«لا تهتم بانتشار المرسلات التواصلية في الفضاء، بل باستقرار المجتمع عبر الزمن، ولا تنظر في عقد إبلاغ المعلومة، بل في تمثيل المعتقدات المشتركة»**، أي في التواصل بصفته إنجازا للثقافة، ففي كل تفاعل بين أفراد، كما يرى غوفمان، طقس للاحتفال بالمجتمع بأكمله وظيفته تأكيد النظام الاجتماعي ككل، بمعنى أن هناك علاقة دائمة بين البنية التفاعلية الصغرى والبنية الاجتماعية الكبرى. فمهما كان المقام سينغمس الأطراف في التواصل، أي سيكون هناك إنجاز للثقافة **«لأن عدة قواعد سلوكية شكلية و مضمونية ظاهرة وضمنية سيتم استدعاؤها، وستحدث إساءات وتعديلات لهذه الإساءات، ولحظات مرح وترح: ضحك وابتسامات وتضايق... الكل سينجز**

القيم الاجتماعية وسيعيد تأكيدها... فالعالم عبارة عن حفل زفاف حقا »[41].

وها نحن بداخل نطاق دراسة تواصلية تراهن على الكشف عن أسئلة أنثروبولوجية عميقة من خلال ملاحظة عملية التواصل في المجتمعات البشرية. إنها أسئلة متشعبة لكنها كلها تنصب على العلاقة الوثيقة والدائمة بين البنية الكبرى للنظام الاجتماعي والبنية الصغرى للنشاط التفاعلي اليومي. ومن أهم هذه الأسئلة التي ما زالت تؤرق أنثروبولوجية التواصل: من أي شيء تتكون القواعد العميقة التي تجعل مجتمعا ما يحافظ على نفسه جيلا بعد جيل؟ وكيف يولد النظام الاجتماعي في اليومي، أي في إنجاز قواعد لا يعرفها أحد لكن الكل يفهمها؟[42].

❐ ❐ ❐

هوامش

1- تأمل الآية الكريمة التالية وستجد أن ما نقوله مجرد تحصيل حاصل: "الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان".

2- تحضرني في هذا الصدد الموضوعة المنطقية التي صاغتها جماعة بالو آلتو اعتمادا على باتيسون وهي "لا يمكن أن لا نتواصل"؛ والحق أنه يمكن اعتبار الحرب حالة لا تواصل حقيقية.

3- لا بد من التأكيد أن هذا التقسيم للرغبات منهجي، ولا ينبغي أن يفهم منه أن كل رغبة تعمل باستقلال تام عن الأخرى، وهذا سيتجلى أكثر عند تتبعنا لتطور حوامل التواصل.

4- لاحظ استعمال الإنترنت مثلا، ألا يدخل مستعمله في تقوقع داخلي وعزلة حتى عن محيطه القريب ليتيه في شبكة عنكبوتية أشبه بالسديم.

5- Proulx. S et Breton. Ph: L'explosion de la communication. La découverte. Paris. 1996. p.23.

6- المرجع السابق، ص. 22.

7- المرجع السابق، ص. 43.

8- المرجع نفسه، ص. 46.

9- المرجع نفسه، ص. 49.

10- انظر أسابريغز و بيتر بروك: التاريخ الاجتماعي للوسائط، ترجمة محمد قاسم، سلسلة عالم المعرفة، عدد 315 مايو 2005، ص. 263.

11- المرجع السابق، ص. 129.

12- المرجع نفسه، ص. 250.

13- المرجع نفسه، ص. 258.

14- المرجع نفسه، ص. 259.

15- انظر هذه العملية التطورية للاختراعات الإلكترونية بتفصيل في: L'Explosion de la communication (Op. Cit), p.73

16- Breton et Proulx, op cit, 87.

17- Semi Automatic Ground Environment.

18- Wiener (Norbert) : Cybernétique et société: l'usage humain des êtres humains. UGE coll 10/18 paris, 1971, p. 43.

19- Shannon (Claud) et Weaver (Warren): Mathematical Theory of communication. trad"La théorie mathématique de la communication" Retz-Cell,Paris, 1975, p. 69.

-20 op cit, 31.

-21 op cit, 36.

22- انظر على سبيل المثال كتاب جان ماري شيفر" ما الجنس الأدبي؟ " الذي يؤسس فيه خطاطة التجنيس الأدبي على أساس نظرية التواصل-المعلومة.

23- Jakobson (Roman) : Essais de linguistique générale, minuit, Paris, 1963, p. 273

24- Wolton (Dominique): Penser la communication, Flammarion, Paris 1997, p. 375.

25-Winkin (Yves) : Anthropologie de la communication. Seuil, Paris, 2001, p. 46.

26- op cit,53.

27- op cit,55.

28- op cit,56 .

29-Watzlawick(Paul), Jackson (Don D.) et Beavin (Janet) : Pragmatics of Human Communication. trad par Morche. J: une logique de la communication. Seuil, Paris, 1972, p. 45.

30-Bateson (George) et Ruesh (Jurgen): Communication. The social Matrix of Psychiatry, New York, Norton, 1951, p. 238.

31- تقنّن المعلومة الرقمية عن الواقع الخارجي وتدخل في آلة بعدد من العمليات الحسابية الاعتباطية المؤسسة على منطق ثنائي(bit)، ولذلك يرى باتيسون انه بإمكان تصور اللغة المؤسسة على اعتباطية الدليل كسيرورة من التقنين الرقمي.

32- Scheflen (Albert E) : Communicational Structure: Analysis of a Psychotherapy Transaction, Bloomington, Indiana university Press,1973 ,p. 181.

33- إثنوغرافية: تعريب ل"Ethnographic" الفرنسية المؤلفة من جذرين إغريقيين "ethnos" "الشعب" و"graphein" "وصف"، وهي الدراسة الوصفية للسلوكات الاجتماعية و الأنثروبولوجية لمختلف المجتمعات.

- أنثروبولوجية: تعريب ل"Anthropologie" الفرنسية المؤلفة من جذرين إغريقيين "anthropos" "الإنسان" و"logos" "العلم"، وهي مجموعة العلوم التي تدرس الإنسان، نجد من بينها الأنثروبولجية الاجتماعية والثقافية اللتين تدرسان نظام المؤسسات وبنياتها وصيروراتها في مختلف المجتمعات، وكذلك الأنثروبولوجية التواصلية التي دعا إليها "ديل هيمس" منذ 1967.

34- Birdwhistel (Ray L): in Winkin,op cit,72.

35- op cit,74.

36- الكنيسيقا: تعريب ل kinésique "" الفرنسية المؤلفة من الجذر الإغريقي"kinêsis" أي "الحركة". وهي علم من علوم التواصل يهتم بالجانب الحركي في التفاعل بين أطراف التواصل.

37- Winkin (Yves): op cit, 86.

38- Hymes (Dell): Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach, Philadelphia, University of Pennsylvania Press,1974 ,p.1455.

39- Winkin (Yves) ,op cit, 276.

40- op cit, 274.

41- op cit, 273

42- هذه الأسئلة هي مشروع أنثروبولوجية التواصل كما يراها إيف وينكن: (انظر المرجع المذكور) ، ص. 281.



في الرحلة



البعد الفهرسي في الرحلات الحجازية بالمغرب
رحلات القرن السابع الهجري نموذجا

الحسن شاهدي*

لا شك في أن الرحلات المغربية عموما والحجازية منها على الخصوص تلتقي مع الفهارس العلمية – في مادتها ومنهجها وأسلوبها – في الاحتفال بالشيوخ، والأسانيد العالية، والإجازات، ومجالس الدرس، وطرق التلقي والإقراء، وأنواع التحمل، والتآليف المقروءة والمروية... وغيرها من الموضوعات التي يشترك فيها الحقلان ويتقاطعان بل يمكن القول إنه لولا الرحلة في طلب العلم، ولقاء العلماء، والظفر بالإجازات، لما تأتى تصنيف الفهارس وتأليفها.

ومن المعلوم أن الرحلة هي ما يدونه الرحالة أو يمليه عن تجربته في الترحال والسفر، وعما له علاقة بتنقله في الوجهات المختلفة، كالحديث عن الأمكنة والبلدان التي ارتادها، والمسالك والدروب التي قطعها ورودا وصدورا، والمجتمعات والشعوب التي خبرها واحتك بها، والوقائع والأحداث التي حضرها أو سمع عنها، والفوائد والمعلومات التي حصل عليها[1]...

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

فلا مبالغة إذا اعتبر المستشرق الروسي «كراتشوفسكى» الأدب الجغرافي العربي – ومنه أدب الرحلة – «المصدر الأساسي والموثوق به في دراسة ماضي العالم الإسلامي، إذ تتوفر فيه مادة لا ينضب معينها لا للمؤرخ أو الجغرافي فحسب، بل أيضا لعلماء الاجتماع، والاقتصاد، ومؤرخي الأدب والعلم والدين، وللغويين، وعلماء الطبيعة[2]...

ذلك لأن الرحلة نص منفتح على حقول علمية وفنية كثيرة فاستفيد منها في المجالات المختلفة، من إثنوغرافية، وسوسيوغرافية، وحضارية، وأدبية، وعلمية... فتعددت أنواعها وأشكالها انطلاقا من الدواعي والبواعث والأهداف والمقاصد، إذ ذكر منها بعض الباحثين عشرات الأنواع[3].

والدارس للرحلات المغربية يدرك أن الرحالين لم يخرجوا من بلدهم في وجهاتهم المختلفة إلا استجابة لبواعث دينية وعلمية، وروحية، وسياسية، وسياحية[4]... بل يمكن القول إن الرحلة بالمغرب في العهود الأولى لم تكن تتحرك إلا في الفضاء الروحي الديني، فالكل كان يرنو إلى البقاع المقدسة بالمشرق، وهذا ما أكده ابن خلدون حين قال عن المغاربة إن «رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم»[5].

أما الفهرسة فهي صنف من التأليف عرفه المغاربة أيضا، ضمنوه ما درسوه من مواد وفنون، وما قرأوه من كتب، وما حصلوا عليه من إجازات، وما ظفروا به من أسانيد عالية في أخذهم عن شيوخ العلم والتربية، ومن هنا كان يعتبر تتويجا علميا، وعنوانا على عمق ثقافة صاحبه وتنوع معارفه، وتضلعه في العلوم المختلفة، لذا كان يحرص العلماء على الاسهام فيه، خاصة وأنه يلتقي في منهجه مع رواية الحديث وتدوينه[6].

ولقد عرف هذا النوع من التأليف بعناوين عديدة من مثل المشيخة والمعجم والبرنامج والثبت والكناش[7]...

لذا حاول عبد الحي الكتاني الإلمام بمعظم هذه الأشكال الفهرسية حين عنون كتابه هكذا "فهرس الفهارس والأثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات"، وتشي هذه الأسماء جميعها بما هو متبع في هذا التأليف من التحري والتثبت والدقة في التناول، مما يبرز أهميته في التعرف على النشاط التعليمي، من حيث العلوم والفنون والكتب المدروسة، فكما يرى بعض الباحثين أن دراسة هذا النمط التأليفي «أمر حتمي لمن يريد في المستقبل أن يشرع في وضع قاموس مشاهير المغرب الأقصى»[8].

فالفهرسة إذن صورة للمستوى العلمي في فترة معينة، ومصدر لا يستغنى عنه في الكشف عن أهم المكونات العلمية من علوم وكتب وأعلام، ولا يمكن تحقيق هذا الهدف إلا بازدهار الرحلة في طلب العلم وتحصيله، فهي – كما يقول ابن خلدون – لابد منها «لاكتساب الفوائد والكمال، بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال»[9].

وقبل الوقوف على نقط الالتقاء والتقاطع والتداخل بين كل من الرحلة والفهرسة، انطلاقا من رحلات القرن السابع الهجري، نرى لزاما التأكيد على ما يلي:

1. إن صورة الرحالة المغربي – كما وصلتنا – من خلال ما ألف من رحلات، أو ما حلي به في كتب التراجم والطبقات، تقدم لنا نموذج العالم المشارك الذي له إسهاماته الكثيرة، واجتهاداته وآراؤه في العلوم والفنون التي اشتهر بها، وقدراته في التأليف والتصنيف، فلاغرو إذا تعددت تآليفه في الرحلة والفهرسة معا، فهذا ابن عبد السلام الناصري الدرعي التمكروتي (ت 1239هـ)[10] تعرف له رحلتان صغرى وكبرى وفهرستان إحداهما ذكر فيها الشيوخ، والثانية أورد فيها نصوص إجازاتهم مع الاستدعاء. ومثله أبو سالم العياشي (ت 1090هـ)[11] في تأليفه لرحلتين وفهرستين كذلك، وغيرهما كثير، فقلما نجد من بين الرحالين من لم يؤلف

في الرحلة والفهرسة معا، بل نلاحظ استمرار هذا التلازم في التأليف عند المتأخرين كذلك[12].

2. يطالعنا البعد الفهرسي في الرحلات الحجازية من صيغ عناوينها، فإذا كان العنوان بمثابة العتبة الأولى للكتاب، فإن المؤلف يحرص على أن يكون هذا العنوان جامعا مانعا – كما يقول الأصوليون – من اختيار لكلماته، وانتقاء لعباراته، وإحكام لتراكيبه، ليكون النفاذ إلى المحتوى والمضمون ممكنا، إذ كلما كان العنوان دقيقا موحيا، انفتحت أمام المتلقي عوالم الكتاب وفضاءاته وعناصره، فهو من وجهة نظر أحد الباحثين «يشكل خطابا مكثفا في جملة سردية مؤطرة للنص السردي هي نقطة البدء بالنسبة لمسار السرد»[13]، فمضمون رحلة ابن رشيد السبتي ثاو في ثنايا العنوان، وهو «ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة»[14]، وهذا يعني أن ابن رشيد عاد من وجهته الحجازية وعيبته مملوءة بما استطاع تدوينه من الفوائد، والأسانيد العالية وما رواه من الإفادات والإنشادات، وما لخصه من الكتب والمتون، وما ظفر به من السماعات والإجازات بأهم المراكز العلمية في طريق الحاج، ولعل الأمر نفسه هو الذي يؤشر عليه عنوان رحلة التجيبي الموسوم بـ «مستفاد الرحلة»[15].

وقد تكتسي العناوين حلة رمزية، والرمز أحيانا قد يكون أبلغ فيما يريد الكشف عنه، إذ التلميح أقوى من التصريح كما يقال، لذا حين يختار أبو سالم العياشي عنوان «ماء الموائد»[16] لرحلته، فكأنه يصرح بأن ما تحتوي عليه الرحلة من فوائد ونصوص وأخبار وأشعار ضروري لمن يروم استكمال ثقافته، وتوسيع مداركه، وتنكب مواقع الخطإ والزلل في لغته وفكره.

3. يتبين من الاطلاع على المتن الرحلي المغربي في مختلف العصور أن التقاطع والتلاقي بين الفهارس والرحلات في المضامين والمناهج والأساليب لا يلتمس في الرحلات الحجازية وحدها، ولكن أيضا في تلك التي كانت وجهاتها سياحية

وصوفية وداخلية... مما أدى إلى التضارب في تصنيف هذه التآليف والكتب، فعد من الفهارس تارة، ونسب إلى جنس الرحلة تارة أخرى، وهكذا فمقروءات ابن مرزوق الخطيب (ت 781هـ) مشرقا ومغربا والمعنونة بـ «عجالة المستوفز المستجاز في ذكر من سمع من المشايخ دون من أجاز من أئمة المغرب والشام والحجاز»[17] يصنفها المرحوم المنوني ضمن الفهارس، وإن كان النفس الرحلي باديا من خلال هذا العنوان.

ويقع التضارب أيضا في مؤلف محمد بن قاسم ابن زاكور الفاسي (ت 1120هـ)[18] الموسوم بـ «نشر أزاهر البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان من فضلاء أكابر الأعيان»، حيث ينشره الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور ضمن سلسلة الرحلات[19] بينما يدرجه الأستاذ المنوني في عداد الفهارس[20].

والأمر نفسه ينطبق على كل من مؤلف أبي العباس المقري (ت 1041هـ)[21] المعنون بـ «روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس»[22]، ومؤلف أحمد بن أبي محلي السجلماسي (ت 1022هـ)[23] الموسوم بـ «إصليت الخريت في قطع بلعوم العفريت النفريت». فهوية هذين المؤلفين تتأرجح بين الرحلة والفرسة، إذ ينعتان عند بعض الباحثين بالرحلة، وعند البعض الآخر بالفهرسة.

4. لقد استقر في الاذهان أن قيمة الرحلات – حجازية وغيرها – تكمن فيما استطاع أصحابها الحصول عليه من الفوائد بلقاء الأعلام، والاطلاع على الكتب، والظفر بالأسانيد العالية والإجازات... ومن ثم لا يعتد بمن لم يستثمر رحلته في هذا الاتجاه، قانعا بوصف المسالك والطرق ومعالم البلدان والآثار... ولعل هذا ما حدا ببعض الرحالين إلى تأليف رحلتين صغرى لوصف البلدان والمسالك، وذكر المراحل، وإرشاد الحجاج وتوجيههم، وكبرى لاحتضان الإفادات والإنشادات والأسانيد والكتب... وهكذا يذيل العبدري رحلته الحجازية برحلة منظومة في

النصح والتوجيه[24]، ويؤلف أبو سالم العياشي لتلميذه أحمد بن سعيد المجيلدي (ت 1094هـ) دليلا يصف فيه طريق الحاج المغربي ويرشد إلى المراحل وينابيع الماء والواحات تحت عنوان «تعداد المنازل الحجازية»[25]، بالإضافة إلى رحلته الفهرسية الكبرى «ماء الموائد»، ويسير ابن عبد السلام الناصري (ت 1238هـ) على نفس النهج حين يؤلف – كما سبق الذكر – رحلتين صغرى وكبرى، ذلك أن زيارة المراكز الثقافية في الوجهة المشرقية، والحلول بها، والاستفادة من أعلامها، ومكتباتها، والحلقات العلمية بجوامعها، مطمح كل الرحالين وطلبتهم، لا يقنعون بدون ذلك، عبر العياشي عن هذه المعاناة وقد تأتى له تأدية فريضة الحج في المرة الأولى سنة 1059هـ، دون أن يتاح له لقاء الأعلام والاستفادة منهم، يقول عن هذه الحجة: «ولم يكن فيها أمر يعتنى بكتابة الرحلة لأجله، ويكاد علمه يستوي بجهله، إلا ما يشترك في معرفته عام الحاج وخاصهم من أوصاف المسالك، وتعدد المراحل، وأسماء البلدان، وما يضاهي ذلك مما لا تطمح إليه عيون أهل الفضل، وترتاح لذكره همم أهل النبل، من لقاء المشايخ الفضلاء، ومحاضرة الأدباء النبلاء، ومباحثة الأذكياء وزيارة الأتقياء...»[26].

فمفهوم الرحلة الحجازية إذن ظل على الدوام مقترنا بالتتويج العلمي، إذ لفظ الرحالة والرحلة في كتب التراجم يشي بالمنزلة العلمية الرفيعة التي يتأتى السمو إليها بإعمال الرحلة، لذلك حين أقدم العياشي في موسم 1064هـ على العودة إلى الحج تزود لذلك – كما يقول[27] – بالإعداد للحصول على الفوائد بلقاء الرجال ومحاضرتهم، لكنه لم يتمكن من تدوين رحلته المشهورة إلا في حجته الثالثة في موسم 1072هـ، فكانت خلاصة ما استفاده في حجاته الثلاث، يقول وقد وفق إلى تدوين ذلك: «وقصدي من كتابة هذه الرحلة أن تكون ديوان علم لا كتاب سمر وفكاهة، وإن وجد الأمران فيها معا فذاك أدعى لنشاط الناظر فيها، سيما إن كان صاحب تلوين، وأما صاحب التمكين فلكل شيء عنده موقع ونفع»[28].

5. يمت الجنسان (الرحلة والفهرسة) بصلة إلى تلك الفنون التي هي ألصق بالذات والوجدان، بالرغم من التوسل بالمناهج العلمية في الرواية، والتدوين، والترتيب، فكلام مؤلفيهما ينضح بالذاتية من خلال استعمال ضمير المتكلم بصيغة الجمع أو المفرد، مما قربهما من السير الذاتية في الكشف عن جوانب مهمة من حياة المؤلف، وتكوينه، وعلاقاته بأقرانه، وأصحابه، وشيوخه... وإن ظلت الرحلة أكثر تعبيرا عن الوجدان في تسجيل الأحاسيس، والعواطف، والانطباعات، والأوصاف، والمشاهدات، والمواقف...

ومع كل هذا فالبعد الفهرسي في الرحلات الحجازية بارز إلى درجة التكامل بين الجنسين، بالرغم من استئثار الرحلة بطوابع مضمونية وأسلوبية تعكس نفسية الرحالة وذاتيته، فأضحت قطعة وجدانية سواء كان التعبير عنها بالشعر أو النثر، مع الاحتفاظ في بعض زواياها بذلك الطابع الفهرسي منهجا ومصطلحا وأسلوبا[29].

الطابع الفهرسي لرحلات القرن السابع الهجري

إن الرحلات المدونة التي وصلتنا من القرن السابع الهجري هي رحلات كل من ابن رشيد السبتي (ت 721هـ)[30]، وأبي عبد الله محمد ابن مسعود العبدري (ق 7هـ)[31]، وأبي القاسم التجيبي (ت 730هـ)[32]. وكل هؤلاء كانت وجهتهم الحجاز في العقدين الأخيرين من القرن السابع الهجري، إذ تمت رحلة ابن رشيد السبتي في الفترة الممتدة بين سنة 683 هـ وسنة 686 هـ. [33] ورحلة العبدرى بين سنتي 688 هـ و690هـ، واستغرقت رحلة التجيبي الفترة بين 695 هـ و700هـ.

وباستثناء الرحلة العبدرية فالرحلتان الأخريان مبتورتان حيث إن النسخة الوحيدة لرحلة ابن رشيد المحفوظة في الاسكوريال يعتبر السفران الأول والرابع في حكم الضائع من أصل سبعة أسفار[34]، أما رحلة التجيبي فالمنشور منها عبارة عن قطعة من السفر الثاني بينما معظم الرحلة يعده البحث ضائعا.

والملاحظ أن هذه الرحلات الثلاث متشابهة في توجهها العلمي الفهرسي، وتكاد تكون متماثلة في وجهتها، والمسالك والطرق التي وصفتها، والمراكز العلمية التي تحدثت عنها بالغرب الإسلامي ومصر والشام والحجاز، والعلماء الأعلام الذين نوهت بهم في حلقات دروسهم وإملاءاتهم وإجازاتهم وانشاداتهم... مما يجعل القارئ لهذه الرحلات ملما بالحياة الثقافية، والأدبية، والتعليمية، والصوفية بالعالم العربي في أواخر القرن السابع الهجري، دون تكرار أو اجترار، بالرغم من تشابه الموضوعات، والقضايا، فكما يقول زكي نجيب محمود «إنه لا تناقض في أن يسافر اثنان إلى بلد واحد كل منهما يسمع شيئا غير الذي يسمعه الآخر أو يرى سببا غير الذي يراه الآخر، وليس في الانطباع ما يوصف بالخطإ»[35].

والمطلع على هذه الرحلات الثلاث يجد تشابها كبيرا بينها وبين التآليف الفهرسية في المنهج والأسلوب والمادة، ذلك أن الهدف في التأليفين لا يعدو في جانب منه طلب العلم، وعلو السند، والتحري في طلب الحديث مصداقا للاحاديث النبوية التي يضمها كتاب «الرحلة في طلب الحديث»[36]، إلا أنه وبالرغم من حضور البعد الفهرسي في الرحلات الحجازية الثلاث على مستوى المنهج وبعض الموضوعات والصيغ والأساليب، فإن هذا الحضور يتقلص بل ويختفي أحيانا كما يبدو من الملاحظات التالية:

أ - الأعلام والشيوخ

إذا كانت الفهارس تولي المشيخة أهمية كبرى، فيحرص مؤلفوها على لقاء الشيوخ والجلوس إليهم، وتلقي المرويات والأسانيد عنهم، فإن مؤلفي الرحلات بوأوا الشيوخ وأعلام الأدب والأساتيذ منزلة رفيعة أيضا من محدثين وفقهاء وأدباء وشعراء... بل إن العناية بالرواية والسند من الأمور التي كانت تميز نظام التعليم والتحصيل آنذاك كما يذكر ابن خلدون[37].

وهكذا كان العبدري كلما حل ببلد سأل عن شأن العلم به، فإن وجد إقبال أهله على حلقات الدرس والمجالس العلمية انطلق لسانه ثناء ومدحا، وإن وجد

العكس صب جمّ غضبه على ذلك البلد وأهله ورثى حاله، فلم يرتح للمستوى العلمي في تلمسان، وقسنطينة، والقيروان، وقابس، وطرابلس التي «هي للجهل مأتم وما للعلم بها عرس، أقفرت ظاهرا وباطنا، وذمها الخبير بها سائر وقاطنا»[38]، كما أسف لما آل إليه حال المدينة المنورة والقدس الشريف39 فبعد أن كانتا من المنارات المشعة أظلمتا لاندثار العلم بهما. ومع ذلك فقد استطاع اللقاء في رحلته بتسعة وثلاثين علما[40]، عدا من لم يذكرهم من الطلبة والزهاد وأشخاص آخرين جمعته بهم المجالس العلمية.

أما ابن رشيد السبتي فقد تأتى له – أثناء الرحلة – لقاء عدد كبير من أعلام المشرق والمغرب، فيهم العلماء والأدباء والمتصوفة والأميون كذلك، لتمثله للمنهج الحديثي المعروف بالتقميش، ويعني الرواية والتقييد عن الأعلام دون شروط واعتبارات، لتعرض بعد ذلك تلك الروايات والمواد العلمية على التمحيص والاختبار والنقد، ومن هنا كان بحثه عن الأعلام متواصلا في حلقات الدرس، وفي الزوايا، وفي النزه، كتلك التي جمعته في تونس مع نخبة من الفضلاء[41] بادرهم بتحريك هممهم للمساجلات والإجازات الشعرية، فلا غرو إن اتسعت عيبته لعدد كبير من أعلام البلاد العربية في القرن السابع الهجري، وهكذا إذا اعتمدنا إحصاء الأستاذ الحدادي[42] فإن الرحلة استوعبت مائتين وخمسين علما.

أما التجيبي فبضياع معظم الرحلة افتقدنا معلومات وأخبارا كثيرة، وبالرغم من ذلك، فالقطعة المنشورة منها أعطتنا نظرة كافية عن مستواه العلمي في مجالسته للشيوخ، وتحريه في الرواية، وتثبته في حلقات السند، ودقته في النقل والتحمل وبهذا المنهج الدقيق تأتى له الأخذ عن ستة وثلاثين علما كانوا من أساطين العلم آنذاك في كل من القاهرة، والبلد الأمين.

والجدير بالذكر أن هناك أعلاما اشترك الرحالة الثلاثة في لقائهم من مثل ابن دقيق العيد، وبهاء الدين ابن النحاس، وعبد المومن التوني الدمياطي، كما أن هناك

أعلاما لقيهم كل من العبدري وابن رشيد بتونس منهم ابن رزين، وابن الغماز وابن زيتون، وأبو الحسن التجاني.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرقا بين أعلام الفهارس والرحلات، فصاحب الفهرسة يقصرها على شيوخ العلم والتربية وأسانيدهم وإجازاتهم، بينما الرحالة يفسح رحلته لكل من التقى بهم من علماء ومحدثين وأدباء وشعراء ومتصوفة وزهاد فتتنوع رواياته حديثا وفقها وأدبا وشعرا، ويستفاد منه كذلك في هذه العلوم وغيرها، وهذا ما يصطلح عليه بالتدبيج عند المحدثين، وهو أن يتبادل الطرفان الفوائد والروايات والأسانيد، فقصد الرحالة للمجالس لا يكون للتلقي وحده وإنما للمذاكرة والمحاضرة، والمناظرة، والمناقشة، والمساجلة...

يقول العبدري عن الشيخ الفقيه المحدث الأصولي المتفنن عالم الديار المصرية تقي الدين ابن دقيق العيد إنه «وقف على ما تقيد من هذه الرحلة [يقصد الرحلة المغربية] واستحسنه وأفادني فيها أشياء وقيد منها وفاة الشقراطسي...»[43] كما سأله عن ابن القطان وعن ابن عبد الملك المراكشي... فكتب ما أملاه عليه، وجالس أبا محمد ابن هارون بتونس فأخذ عنه وذاكره في أمور منها كتاب درر السمط لابن الأبار حيث تعقب العبدري بعض مواضع منه فأعجبه قوله فيه[44]، كما قيد أبو الحسن الغرافي عن العبدري نماذج من أشعاره[45]، وراجع العبدري ابن المنير في قصيدته النبوية فاستحسن آراءه وأذن له في إصلاحها[46].

وهذا القاسم التجيبي يقول عن نور الدين اليمني القاهري «واستجازني فأجزته مثلما أجازني»[47].

أما ابن رشيد فقد حظي من لدن علماء البلدان التي دخلها في رحلته بتقدير خاص بعد أن رأوا فيه عالما مشاركا يسهم في المناقشات العلمية، ويدلي بدلوه فيما يخوض فيه العلماء والأدباء من علوم وأشعار وآراء نقدية، فأخذ بطرف من الكلام في العربية مع ابن النحاس[48]، وتبادل مع ابن حبيش بتونس القصائد الشعرية[49].

ويبدو أن عيبته خرج بها من سبتة ممتلئة أيضا بالزاد المعرفي، لذلك كان محل احترام وتقدير بين الأعلام شيوخا وأقرانا، كما يبدو مما ذكره عن علاقته بأبي الفضل التجاني قائلا: «صحبته – جزاه الله خيرا – أيام مقامي بتونس بعد رجوعي من الحجاز، وذاك الزمان من أشرف ما اعتده من أيامي، وكان يتردد إلي، وأتردد إليه، وبايته كثيرا، وذاكرته وشاعرته، واستفدت منه، وأخذ عني وأخذت عنه، وسمع بقراءتي وسمعت بقراءته، وأولاني من بره المبر، ما يعجز عنه شكر الشاكر، ويعد مختصرا وإن أطال ذكره الذاكر، وكان لي صفيا، ويجانبي حفيا»[50].

فأعلام الرحلة إذن ليسوا كلهم شيوخا يأخذ عنهم الرحالة ويفيد منهم، بل إن الكثير منهم أصحابه وأقرانه – وإن تفاوتوا في السن- كل منهم يدلي بدلوه في المناظرات والمحاضرات والمناقشات والمساجلات...

ب- تراجم الأعلام

ومما له ارتباط بالاحتفاء بالأعلام في كل من الفهارس والرحلات مسألة التراجم، وهي في الرحلات أوفى وأشمل، فإذا كان أهم ما يميز التعريف بالشيوخ في الفهارس هو الإيجاز وذلك بالاكتفاء بتحلياتهم، وذكر شيوخهم وتآليفهم ومروياتهم وأسانيدهم، فتراجم الأعلام في الرحلات لها أهميتها من حيث الكم والكيف، وهكذا نجد أبا الفضل التجاني مثلا قد حظي في رحلة ابن رشيد بترجمة وافية أنافت على تسعين صفحة كادت تستأثر بالسفر السابع كله، وتقترب منها ترجمات ابن عساكر، وابن رزين، والغرافي، وابن دقيق العيد...

أما العبدري فتراجمه في الرحلة كانت موجزة عموما بالمقارنة مع تراجم ابن رشيد، فأطول ترجمة لا تتعدى اثنتي عشرة صفحة خص بها تاج الدين الغرافي تليها ترجمات ابن المنير، وأبي محمد الخلاسي، وأبي زيد الدباغ، وابن دقيق العيد، وابن رزين...

ونلاحظ هذا التفاوت أيضا في تراجم التجيبي، إذ أن أطول ترجمة تصل إلى ست وأربعين صفحة عرف فيها بأبي محمد عبد المومن التوني الدمياطي، تليها ترجمات أبي إسحاق الطبري، وابن دقيق العيد، وابن النحاس... لكن أقصر تراجمه هي التي خص بها العباد والزهاد بمكة.

وبالرغم من هذا التفاوت الكمي، فالتراجم تتشابه منهجيا، وبذلك تتفوق الرحلات على الفهارس في ذكر التفاصيل عن الشخصية المترجمة من تحقيق الاسم والنسب، وتاريخ الولادة، والإلمام بعلم المترجم، وأحواله، وكتبه، ورواياته، وشيوخه، ومجيزيه، ومن روى عنهم...

فالرحالة حين يقدم العلم يتحرى الدقة والوضوح. ذلك لأن كل معلوماته يستقيها عادة من الاحتكاك به، ومخالطته، ومعاشرته، كما سبق فيما تحدث به ابن رشيد عن صاحبه أبي الفضل التجاني، ولعل ذلك ينسحب على باقي المترجمين، يقول صاحب ملء العيبة في توضيح منهجه في التراجم «وكذلك من وصفته من شيوخنا وأصحابنا بصفة، أو حليته بحلية، فلم أتجاوز في أوصافهم، بل جئت بما هو أقرب إلى إنصافهم، وإن سلك في بعضها على عادة أهل الأدب من الشعراء والكتاب، فما قلت إلا بما علمت بعد، ويشهد لهم بذلك مالهم من السؤدد والمجد...»[51].

وبإمعان النظر في تراجم هذه الرحلات نتبين أنها تختلف عن تراجم الفهارس بل وكتب التراجم والطبقات، لأن معظم عناصر هذه التراجم هو ثمرة احتكاك ومخالطة، فالمترجم من أصدقاء الرحالة وأقرانه ورفقائه في الطريق والمجالس العلمية والنزه والمسامرات... ومن هنا يمكن أن تكون هذه التراجم مفيدة في التعريف بالرحالة نفسه، مما جعلها بمثابة التراجم الذاتية للرحالين، يبدو هذا جليا في ترجمة ابن رشيد لكل من ابن النحاس، وابن دقيق العيد، وابن حبيش، وأبي الفضل التجاني... وفي ترجمة العبدري لكل من ابن المنير، وتاج الدين الغرافي، وابن دقيق العيد كذلك.

كما أن التراجم تفيد في التعرف على الأوضاع الثقافية والتعليمية آنذاك، حين تنفذ إلى ذكر التفاصيل عن مجالس الدرس للمترجم من حيث المترددين عليها من الطلاب والأقران والأصحاب، ومن حيث المتون والكتب المدروسة وطرق الشرح والتلقين...

ومن الجوانب الطريفة في هذه التراجم أنها لا تقف عند الأحوال المألوفة للمترجم، وإنما تنفذ إلى الكشف عن بعض النواحي العقلية والمزاجية والأخلاقية له، فابن دقيق العيد به «وسوسة تصحبه، وأخلاق يجل عنها منصبه»[52] كما وصف من لدن العبدري والتجيبي، وابن ساطر البوني الشرابي «شيخ في أخلاقه شكاسة وكبر وعدم فهم»[53] كما وصفه ابن رشيد الذي كان يتجنب كذلك حضور مجلس أبي العباس الغمري «لضجر في خلقه»[54]، والعبدري أيضا لم يكمل مجلس ابن عبيد بطرابلس حين رآه قليل التوقير لمجلس العلم[55]، ويذكر ابن رشيد أن في رضى الدين العسقلاني «فضل حدة في المناظرة»[56]، وأنه لم يخرج حديثا نبويا عن أبي عبد الله ابن التونسي «لشهادته في المكوس»[57].

والترجمة في الرحلة لا تقتصر على الجوانب العلمية والأخلاقية، ولكنها تعرفنا بالجانب الخلقي والمظهري للمترجم، فأبو القاسم هبة الله القفطي يصفه التجيبي بأنه «بهي المنظر والمخبر، طويل القامة، حسن اللبسة والشارة، وقور ورأيت بيده خاتما عظيما...»[58].

والرحالة في سعيه للتواصل مع أعلام البلدان التي دخلها، لم تكن لقاءاته مقصورة على الرجال، وإنما شملت النساء أيضا، فابن رشيد لقي بمصر أم الفضل زينب البغدادي[59]، وبالمدينة المنورة أم الخير فاطمة البطائحي[60]، وسعى للقاء سيدة فاضلة في تونس لها سماع عال، لكنها توفيت قبل أن يظفر بذلك[61]. أما العبدري فقد نقل عن ابن رواحة الأنصاري الحموي شعرا للشيخة الأديبة أم علي تقية الارمنازي[62]، وفي أسانيد التجيبي حلقات نسائية[63] رواها عن كل من أبي محمد التوني الدمياطي، والموفق الخرساني، وأبي الفضل العساكري وابن دقيق العيد...

ج- تمثل المنهج الفهرسي الحديثي:

إن الرحلات – موضوع البحث – أهم ما يميزها هو التزامها الدقة والوضوح والتحري في استعمال المصطلحات، وفي تلقي الأسانيد، وفي تصحيح ما قد يبدو من أخطاء وتوضيح ما يحتاج إلى ذلك، وشرح ما يمكن اعتباره غريبا مشتركا، يقول ابن رشيد موضحا هذا المنهج الصارم «وفيه أيضا مواضع في الأسانيد والمتون والآداب ذوات الفنون، وقع الغلط فيها من غيري في سند أو متن، فما علمت وجه الصواب فيه أوضحته وأقمت صوابه، ونبهت على أني أصلحته، وبعض بقي على حاله مقفلا فكتب مغفلا، وضبب عليه، أو جعلت في الحاشية علامة نظر ترشد إليه...»[64].

وهذا المنهج يمكن تعميمه لينطبق على منهجي العبدري والتجيبي فهناك دقة متناهية في المضامين وفي التعابير والألفاظ، مستعيرين – جميعهم – منهج المحدثين وطريقتهم في الضبط المتسمة بالتريث في الرواية، والتثبت في التدوين، واستعمال ألفاظ وعبارات غاية في الدقة من مثل: كتب إليّ، وكتب لنا، قرأ وكتب من الأصل، وأنشده، وأنشدنا، وأنشدني بلفظه، ونقلته من خطه أو من إملائه علي، أو كتبه لي بخطه، أو قرئ على الشيخ وأنا أسمع، وأنشدت بلفظي على الشيخ، أنشدني بقراءة غيري، وأنشدني بعضه، ومن نظم فلان ما أجازه لنا، أجاز لي مشافهة[65]...

فهذه الألفاظ التوثيقية الدقيقة وغيرها تنتشر في الرحلات الثلاث جميعها، ومن هنا كانوا لا يستعملون الكلمات كيفما اتفق، وإنما كانت لديهم معايير صارمة تستند إلى القواعد اللغوية النحوية، والبلاغية، والحديثية، والعروضية، فصدرت عنهم في هذا الباب مناقشات، ونظرات نقدية، وتصويبات، وتطبيقات علمية، وآراء فيها تجرد وموضوعية، وتعقيبات، وملاحظات، وتعليقات[66]...

وهناك جانب آخر له صلة بالدقة والتوثيق العلميين يتمثل ذلك في الشرح

اللغوي، وشكل الأسماء والألفاظ، ونقد بعض الرويات[67]...

ومن ملحقات منهج المحدثين الذي التزم به أصحاب الرحلات المدروسة النص على ميلاد الشيخ الراوية المسند والإشارة إلى وفاته إن كان متوفى حتى يقع التمييز بين صحاح المرويات وضعافها، وهكذا يكتب ابن دقيق العيد للتجيبي – بناء على طلبه – بخط يده في ينبع تاريخ مولده بالساعة واليوم والشهر والسنة، ويخبره أبو عمرو التوزري بميلاده كذلك[68].

وكتب ابن ساطر البوني الشرابي لابن رشيد مكان وتاريخ ولادته، وأخبره أبو عبد الله محمد القسطلاني وأبو المكارم الأصبهاني بمثل ذلك[69].

وذكر أبو على ابن باديس للعبدري أنه عمر خمسا وثمانين سنة، وأخبره أبو زيد الدباغ بتاريخ مولده بناء على سؤاله[70].

د- الإجازات

من أهم مناهج التحمل والتلقي والرواية الإجازة وهي عبارة عن إشهاد المجيز للمجازله بكفاءته في علم معين مشافهة أو قراءة أو سماعا، مع إثبات السند إلى المؤلفين والشيوخ، وقد تكون الإجازة عامة تشمل جميع روايات المجيز ومقروءاته وكتبه.

ولأهميتها حرص القدماء على الظفر بها من الشيوخ، وأبدوا رغبتهم في الحصول عليها، فالإجازات من أهم ما تتضمنه كتب الفهارس، بل إن هناك نوعا منها يسمى فهرس الإجازات[71] يضم مجموعة من إجازات مكتوبة بخط المجيزين لتكون حجتها أشد وأقوى.

ونظرا لكون الإجازة عنوانا على ما استطاع المجاز له تحصيله من العلوم والروايات والأسانيد فقد حرص الطلبة والعلماء ،على السواء، على إبداء الرغبة فيها ولم يتخلف الرحالون – موضوع البحث – عن هذا العرف العلمي السائد،

إذ في مقدمة ما حملوه معهم من زاد في وجهتهم الحجازية «الاستدعاءات»، فاستدعاء الإجازة يعني عند أهل الحديث إبداء الرغبة في استجازة الشيوخ، وهكذا فقبل الانطلاق في رحلاتهم حملوا استدعاءات الإجازة لعرضها على من يلقونهم من العلماء الأعلام، فيظفرون منهم بالإجازات لهم ولمن ذكروا في هذه الاستدعاءات.

فهذا ابن رشيد السبتي حمل معه في عيبته من سبتة ثلاثة من هذه الاستدعاءات: استدعاء أصغر[72]، واستدعاء أخضر[73]، واستدعاء أكبر[74] كما حصل على إجازات أخرى باستدعاء رفيقه في وجهته ابن الحكيم[75].

والعبدري كذلك حصل على إجازات له ولولده خطها أصحابها في الاستدعاء الذي أعده لرحلته[76]، كما يظفر التجيبي أيضا بإجازة الشيوخ الذين لقيهم كما ورد في القطعة المنشورة من هذه الرحلة[77].

هـ- جلب الكتب وإثبات النصوص

وإذا كان أصحاب الفهارس يحتفلون بكتب الشيوخ، ويعملون من أجل قراءتها عليهم، وإثبات طرق تحملها من سماع أو إجازة أو قراءة، فإن الرحالين كان من أهم أهدافهم لإعمال الرحلة جلب الكتب والاطلاع على المكتبات، ولذلك كانوا يعودون إلى بلدانهم وهم محملون بأهم التآليف المفيدة لعلماء استفادوا منهم في رحلاتهم، فلقد كانوا يقطعون المسافات الطويلة بحثا عن كتب معينة أو نسخ لها أهميتها، وما تعريج ابن رشيد على الاسكندرية في رجوعه من رحلته إلا لهذه الغاية يقول: «ولم يكن توجهي للأسكندرية عازما على التغريب، ولكن لأخذ كتب كنت أودعتها هناك»[78].

فالاهتمام بالكتب بلازم الرحالين وهم يجلسون إلى الشيوخ، أو يقصدون أسواق الكتبيين لشرائها، فينتقون أجود النسخ من حيث الخطوط والأشكال، فلقد

أعجب ابن رشيد في تونس بنسخة من كتاب «المثل السائر» مكتوبة بخط أبي العباس الجزائري[79].

ويذكر ابن رشيد أنه رافق الشيخ ابن النحاس إلى منزله في مصر، فشاركه طعامه، ثم أطلعه على مكتبته فعرض عليه جميع كتبه قائلا: «حكمك فيها ماض، وهي مباحة لك»[80].

أما العبدري فلم يكن أقل اهتماما بالكتب من ابن رشيد، بل عاد من رحلته وهو محمل بالنفائس منها، إذ وهبه أبو عبد الله ابن صالح ببجاية بعضا من كتبه[81]، كما كان أبو زيد عبد الرحمن الدباغ وهبه بالقيروان تآليف كثيرة، يقول العبدري متحدثا عن أريحية الدباغ وسمو أخلاقه: «ومن عجيب أخلاقه أني قلما طلبت منه جزءا لأنقل منه إلا وهبه لي، وقد أعطاني أكثر من عشرة أجزاء من فوائده، وفوائد شيوخه، وفهارسهم، وقال لي أنت أولى بها مني، فإني شيخ على الوداع، وأنت في عنفوان عمرك»[82].

ثم إن الرحالين الذين نحن بصدد الحديث عنهم عادوا وهم محملون بنصوص مختلفة ضمنوها رحلاتهم من نصوص علمية وفقهية، وفصول من كتب مختلفة نادرة، وفتاوى، وأسئلة وأجوبة متعددة.

ومن أهم النصوص التي تتضمنها الرحلة المغربية[83] فصل فقهي في المناسيك، بحث فقهي، قصيدته إلى ولده من القيروان، تخميس المنفرجة، الشقراطسية، نبويات العبدري نفسه وابن المنير، وحازم القرطاجني والسخاوي...

أما رحلة ابن رشيد فأهم ما تتضمنه تلك الإجازات والنصوص الشعرية الكثيرة خاصة تلك التي أثمرتها نزهة بتونس جمعته بكثير من الشعراء[84]، والأشعار الكثيرة التي تبادلها مع صاحبه أبي الفضل التجاني[85]، نبويات أبي اليمن ابن عساكر تحملها عنه بمكة المكرمة[86]، نص المرشدة الموحدية، مع شرحها[87]، استدعاء أبي الفضل التجاني الذي عاد به ابن رشيد لسبتة حيث أجازه علماء المغرب وأدباؤه[88].

ومن أهم النصوص والتحف التي عاد بها ابن رشيد مثال النعل النبوية، وقصيدته التي قالها في النعل نفسها المحفوظة في دار الحديث الأشرفية بدمشق فتردد صداها في جنبات الغرب الإسلامي، مما حدا بالكثيرين إلى القول في هذا الغرض الشعري الذي يعد من أهم فروع النبويات جاء في هذه القصيدة قوله[89]:

هنيئا لعيني إذ رأت نعل أحمد ... فيا سعد جدى قد ظفرت بمقصد

وقبلتها أشفي الغليل فزادني ... فيا عجبا زاد الظما عند مورد

ولكثرة ما تتضمنه هذه الرحلات من نصوص نادرة لأعلام القرن السابع الهجري أضحت مصدرا لا يستغنى عنه في التأريخ الأدبي والفكري لهذه الفترة بالعالم العربي كله، كما تعتبر من المصادر الأساسية لإنتاج أصحابها في العلم والأدب والشعر.

❑ ❑ ❑

هوامش

1 – يرجع في مفهوم الرحلة وأنواعها إلى كتابنا أدب الرحلة بالمغرب... نشر عكاظ. الرباط 1990، ص. 47-132.

2 – كراتشوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي، ص 21 ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي ط. 2/1987.

3 – محمد الفاسي: مقدمة تحقيق الإكيس في فكاك الأسير نشر المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1965، ص. خ.د.ذ محمد بنشقرون: مقدمة تحقيق فيض العباب، الرباط 1984، ص. 6-7.

4 – الحسن شاهدي: أدب الرحلة بالمغرب، ص. 63-106.

5 – ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، ط. 2 بيروت 1961، ص. 805.

6 – عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، دار الغرب الإسلامي، ط. 2/ 1982، ص. 69 عبد الله الترغي: فهارس علماء المغرب، البيضاء 1999 ص. 34.

7 – انظر الكتاني: مرجع سابق 1: 71، 68، 2: 610، 624، الترغي: مرجع سابق 51-78 المنوني محمد: مجلة المناهل 2: 196.

8 – ليفي بروفنصال: مؤرخو الشرفاء، ترجمة عبد القادر الخلادي نشر دار المغرب، الرباط 1977 ص. 159.

9 – ابن خلدون: مرجع سابق، ص. 1045.

10 – عبد الحي الكتاني: مرجع سابق، 2: 848–843، محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب: نشر كلية الآداب، الرباط 1989. ج. 2، ص. 33، 50، 51.

11 – عبد الحي الكتاني: مرجع سابق 2: 832–835. محمد المنوني: مرجع سابق 1: 171، 172، 187.

12 – تنسب كتب التراجم والمعاجم لأحمد سكيرج الفاسي (ت 1944م) حوالي عشر رحلات، وفهرس في ذكر الشيوخ. الحسن شاهدي: الزيدانية... ضمن ندوة عبد الله الجراري الحلقة الرابعة، ط. بني يزناسن، الرباط 2005 ص 333-357. محمد المنوني: مرجع سابق 2: 228، 237، 239.

13 – شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي، ط. دار القرويين البيضاء، ط. 2/ 2003، ص. 113.

14 – تقع في سبعة أسفار لكن الموجود منها الآن نسخة فريدة في الاسكوريال ينقصها السفران الأول والرابع ، ولقد أخرج الاستناذ محمد بلخوجة الأجزاء الثاني والثالث والخامس.

15 – رحلة التجيبي لا يعرف منها الآن إلا قطعة من السفر الثاني وهي التي نشرها الأستاذ محمد محفوظ.

16 – صدرت طبعة مصورة بالأوفسيط لهذه الرحلة بعناية محمد حجي عن مكتبة الطالب، الرباط 1977.

17 – محمد المنوني: مرجع سابق 1: 96 توجد شذرات من العجالة مخطوطة في الخزانة الحسنية رقم 7579.

18 – ترجمته ومراجعها في الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، لمحمد الأخضر، دار الرشاد، البيضاء 1977. ص 161-171، الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى لابن تاويت دار الثقافة، البيضاء 1984، ج. 3 ص. 779-789.

19 – صدر عن المطبعة الملكية بالرباط سنة 1967.

20 – محمد المنوني: مرجع سابق 1: 174.

21 – ترجمته ومراجعها في كتاب أعلام المغرب العربي لعبد الوهاب بن منصور، نشر المطبعة

الملكية بالرباط 1990م، ج 5 ص. 346-376.

22 – محمد المنوني: مرجع سابق 1: 151، عبد الله الترغي: مرجع سابق، ص. 644، صدرت الروضة عن المطبعة الملكية بالرباط، ط. 2/ 1983 بعناية عبد الوهاب بنمنصور.

23 – عبد المجيد القدوري: ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته الأصلية الخريت، نشر عكاظ بالرباط 1991. محمد المنوني: مرجع سابق 1: 149، أعلام المغرب العربي لابن منصور 5: 292.

24 – محمد العبدري: الرحلة المغربية تح محمد الفاسي، الرباط 1968 ص. 280-284.

25 – محمد المنوني: مرجع سابق 1: 187.

26 – ماء الموائد 1 : 4.

27 – نفسه، 1: 5.

28 – نفسه، 1: 224.

29 – الحسن شاهدي: بحث عن رحلة ابن بطوطة ضمن ندوة الرحالة العرب والمسلمون، نشر وزارة الثقافة، الرباط 2003 ص. 166. محمد الفاسي: وحي البينة، دار الكتاب، البيضاء 1970 ص. 70.

30 – ترجمته ومراجعها في كتابنا أدب الرحلة بالمغرب ص. 141 وما بعدها.

31 – ترجمته ومراجعها في المصدر السابق ص. 173 وما بعدها.

32 – ترجمته ومراجعها في المصدر السابق ص. 211 وما بعدها.

33 – يذكر ابن الطواح أن ابن رشيد أنشده بتونس شعرا في عام 687هـ أنظر سبك المقال لابن الطواح، نشر دار الغرب الإسلامي 1995 ص. 176.

34 – ذكر أبو سالم العياشي أنه وقف على نسخة لهذه الرحلة بمكة المكرمة لعلها هي الأصل فيها خط المصنف وتلميذه عبد المهيمن الحضرمي. أنظر ماء الموائد 2: 238.

35 – حسين محمد فهيم: أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة رقم 138، الكويت ص. 71.

36 – أبو بكر... الخطيب البغدادي: الرحلة في طلب الحديث تحقيق نور الدين عتر، سلسلة روائع تراثنا الإسلامي.

طبع عام 1975م.

37 – المقدمة لابن خلدون، ص. 794.

38 – الرحلة المغربية للعبدري، ص. 76.

39 – نفسه، 206، 230.

40 – الحسن شاهدي: أدب الرحلة 1: 203.
41 – ابن رشيد: الرحلة 2: 385.
42 – أحمد حدادي: رحلة ابن رشيد السبتي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط 2003.
43 – الرحلة المغربية، ص. 139.
44 – الرحلة المغربية، ص. 272.
45 – نفسه، ص. 120.
46 – نفسه، ص. 102.
47 – مستفاد الرحلة، ص. 139.
48 – رحلة ابن رشيد 3: 108.
49 – نفسه، 2: 109.
50 – نفسه، مخطوط الإسكوريال رقم 1735 ج. 7 ورقة 5 ب.
51 – نفسه، 7: 64 أ.
52 – الرحلة المغربية، ص 139، مستفاد الرحلة ص 16.
53 – رحلة ابن رشيد، 3: 7.
54 – رحلة ابن رشيد مخطوط الأسكوريال رقم 1737، ج. 6 ورقة 63 ب.
55 – الرحلة المغربية، ص. 236.
56 – رحلة ابن رشيد، 5: 129.
57 – نفسه، 3: 14.
58 – مستفاد الرحلة، ص. 175.
59 – رحلة ابن رشيد، 3: 319.
60 – نفسه، 5: 21.
61 – نفسه، 2: 405.
62 – الرحلة المغربية، ص. 136.
63 – مستفاد الرحلة، ص. 26، 43، 102، 159.
64 – رحلة ابن رشيد، مخطوط رقم 1735، ج. 7 ورقة 64.
65 – انظر مثلا رحلة ابن رشيد 2: 6، 17، 23، 30، 67، 3: 8، 74 الرحلة المغربية 111.

66 – انظر مثلا: مستفاد الرحلة 135، 140، 172، 196، 230 الرحلة المغربية 11، 17، 230، 88، 119، 159 رحلة ابن رشيد 3: 88، 67، 20، 6: 96.

67 – انظر مثلا مستفاد الرحلة 415، 432، 437، 452 الرحلة المغربية 158، 237، 166، 167 رحلة ابن رشيد 3: 53، 59، 5: 106، 108، 277، 279.

68 – مستفاد الرحلة، ص. 36، 432.

69 – رحلة ابن رشيد، 3: 7، 331، 351.

70 – الرحلة المغربية، 33، 66.

71 – فهارس علماء المغرب، ص. 392.

72 – رحلة ابن رشيد، 2: 417.

73 – نفسه، 3: 361.

74 – نفسه، 3: 463.

75 – نفسه، 5: 233.

76 – الرحلة المغربية، ص. 67، 138.

77 – مستفاد الرحلة، ص. 82.

78 – رحلة ابن رشيد المخطوط، رقم 1737 ج. 6 ورقة 1 ب.

79 – نفسه، 6: 57.

80 – نفسه، 3: 111.

81 – الرحلة المغربية، ص. 276.

82 – نفسه، ص. 67.

83 – يرجع مثلا في الرحلة المغربية إلى صفحات 60، 123، 188، 72، 102، 208، 258.

84 – رحلة ابن رشيد 2 : 385-388.

85 – نفسه، السفر السابع المخطوط.

86 – نفسه، 5: 194-220.

87 – نفسه، 5: 345-346.

88 – نفسه، السفر السابع المخطوط ورقات 45 أ – 49 ب.

89 – أحمد المقري: فتح المتعال في مدح النعال، طبعة الهند، ص. 178، أزهار الرياض 3: 262.

❒ ❒ ❒

الأهداف الدينية والعلمية لرحلة علماء الغرب الإسلامي إلى المشرق

محمد الحجوي*

كانتا الرحلة – وما تزال– وسيلة للتعرف على عادات وتقاليد وأخلاق الشعوب، وكذلك على تراثها وأنماط علومها ومعارفها قديمة كانت أو حديثة. كما تتحقق بواسطة الرحلة أهداف علمية ومعرفية لا يمكن التوصل إليهما عن طريق الكتب والوثائق فقط، مثل الاكتشافات الجغرافية والتاريخية والحياة الاجتماعية والاقتصادية للشعوب. ولذلك تجد في كل زمان ومكان رجالا أشداء يتركون الأهل والوطن وحياة الدعة والاستقرار من أجل تحقيق هدف علمي أو رغبة ذاتية بواسطة الرحلة فردية كانت أو جماعية، غير مبالين بالمشاق والأهوال التي يعانونها في رحلاتهم. والأهداف التي يحققونها في رحلاتهم سواء كانت دينية أو علمية أو اجتماعية تنعكس آثارها على تقدم الشعوب، وازدهار المعرفة في مختلف ميادين العلم.

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

والمسلمون منذ أن أتم الله عليهم نعمة الإسلام اندفعوا بتوجيه من كتابهم العزيز، وبقوة إيمانهم، في آفاق الأرض لتحرير الناس من العبودية والاستغلال والظلم، وهدايتهم إلى الدين الذي ارتضاه الله للإنسانية جمعاء ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾. فكانت الفتوحات الإسلامية الكبرى، ورحلات العلماء والفقهاء والتجار في مشرق الأرض ومغربها، وبلغ المسلمون ما لم تبلغه أمم أخرى في الهداية والدعوة إلى الله. وكان من نتائج ذلك إسعاد الإنسانية، وتقدم العلوم النظرية والتطبيقية، وتأسيس حضارة إسلامية متميزة عن باقي الحضارات الأخرى. ولولا هذه الجهود لتأخرت الاكتشافات العلمية قرونا عديدة، وقد شهد بذلك فئة كبيرة من علماء الغرب المعتدلين.

وبعد استقرار المسلمين في الأمصار التي فتحوها في شرق الأرض وغربها لم يتوقف علماء هذه الأمة وفقهاؤها عما دعاهم إليه دينهم فانطلقوا حاملين معهم كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام يعرفون بنور الإسلام في أعماق إفريقيا وبلدان آسيا وأروبا. وفي كل مكان كانوا يقيمون فيه يعملون على هدي الناس، ويؤسسون معالم الحضارة الإسلامية التي دعا إليها الإسلام. وبهذا العمل الجليل أصبحت أعمدة الإسلام ثابتة الأركان، قوية البنيان. وبفضل نهجهم الإسلامي القائم على مبادئ التسامح والعدل وحفظ أعراض الناس وأموالهم عاشت الأمم التي دخلت في الإسلام آمنة مطمئنة، تبني وتشيد وتصلح وتقيم أسس العدل والسلام في الأرض.

أما في الغرب الإسلامي– وهو ما يهمنا في هذه الدراسة– فقد عرف نهضة فكرية وعلمية بفضل العلماء والفقهاء والقراء والأدباء الذين هاجروا من المشرق واستقروا في عواصم المغرب والأندلس التي كانت إحدى منارات الإشعاع العلمي والفكري، يقصدها كل من أراد أن يبرز في الفقه والتفسير والقراءات والحديث،

وفي العلوم الأدبية والعقلية مثل الرياضيات والفلسفة والمنطق وعلم الفلك والطب. وبرغم هذه الحركة الأدبية والعلمية التي عرفت في الغرب الإسلامي فان العلماء كانوا يتطلعون دوما للرحلة إلى المشرق مهد الرسالات السماوية، وموطن العلم والحضارات، للاستماع إلى عالم في التفسير أو الفقه أو الحديث أو اللغة، لاسيما أن المشرق في هذه المرحلة كان يعج بالعلماء في مختلف ميادين المعرفة ، فكانوا بحق أهلا للرحلة إليهم برغم المشاق والأهوال وركوب الأخطار.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن علماء الغرب الإسلامي كانوا قبل رحلتهم إلى المشرق قد حصلوا في أوطانهم على علم غزير، وأدب وافر، لأن الذين لم تتيسر لهم الرحلة لأسباب ذاتية وجدناهم قد كانوا صدورا في مجالس العلم، يرحل إليهم الطلبة من مختلف جهات المغرب والأندلس ليأخذوا عنهم الفقه والتفسير والحديث واللغة والبيان. ومن هؤلاء الشيوخ.

1- محمد بن إبراهيم بن حزب الله، أبو عبد الله بن البقار، فاسي. (بدون تحديد تاريخ وفاته). قال عنه ابن عبد الملك. "وكان أحد الأئمة في علم الحديث، والضبط للرواية، وحسن التقييد والتنقير عن أحوال الرجال"[2] .

2- يحيى بن محمد بن علي بن يوسف بن خلف بن يحيى الأنصاري أبو الحسين بن الصائغ سبتي، توفي بها سنة 600 هـ. قال عنه ابن عبد الملك."وكان راوية للحديث، شديد العناية بلقاء المشايخ والأخذ عنهم، عارفا بالقراءات، مجودا للقرآن، حسن التأدية له"[3].

3- محمد بن يخلفتين بن أحمد بن تنفليت الفازازي، قاضي قرطبة. توفي بها سنة 621 هـ. قال عنه ابن عبد الملك. "وكان من بيت علم ونباهة، حافظا للحديث، يستظهر حفظا "صحيح البخاري" أو معظمه، ذا حظ من الفقه، وتقدم في معرفة الآداب، وذكر التواريخ واللغات، كاتبا بليغا، شاعرا مجيدا، بارع الخط، وقورا".[4]

4- ميمون بن أحمد بن محمد القيسي، من قلعة بني حماد، سكن قرطبة

وبعد أن تغلب عليها العدو استوطن مراكش التي توفي بها سنة 635 هـ. قال عنه ابن عبد الملك. "وكان يحفظ" موطأ" مالك عن ظهر قلب"[5].

5- محمد بن أبي يحيى أبو بكر بن خلف بن فرج بن صاف الأنصاري أبو عبد الله ابن المواق مراكشي قرطبي الأصل، توفي بمراكش سنة 643 هـ.

كان فقيها حافظا محدثا مقيدا ضابطا متقنا، وله مؤلفات منها "شيوخ الدار قطاني" و"شرح مقدمة صحيح مسلم"، ومقالات كثيرة في الحديث والفقه. قال ابن عبد الملك." ووقفت على جملة من شرح "الموطأ" له في غاية النبل وحسن الوضع"[6].

6- علي بن عبد الله بن محمد بن يوسف بن أحمد الأنصاري أبو الحسن ابن قطرال، فاسي المولد، قرطبي النشأة. استوطن مراكش وتوفي بها سنة 651هـ.

روى عن كثير من الشيوخ، ومنهم أبو محمد بن حوط الله الذي قال عنه. "رحلت إليه إلى مالقة فقرأت عليه الكتاب العزيز بحرف نافع، وكتاب البخاري، والإيضاح، وعرضته عليه عن ظهر قلب في دول، وقرأت عليه أدب الكتاب، والحماسة، وشاركته في كثير من شيوخه، ثم صحبته بعد ذلك مسافرا ومقيما، وسمعت عليه أكثر كتاب مسلم وقت كونه قاضيا بشاطبة"[7].

وما يمكن الإشارة إليه هنا هو أن هذه النهضة العلمية لم تكن تقتصر على الرجال فقط وإنما شاركت فيها نساء فاضلات كن يحفظن كتاب الله، ويتدارسن آياته البينات، ويروين أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويشاركن العلماء في المناظرات العلمية، وبعضهن كن طبيبات ماهرات، ومنهن من تمكن من الرحلة إلى المشرق لأداء فريضة الحج ولقاء العلماء والأخذ عنهم.أما من لم يتوفقن في الرحلة إلى المشرق، ولكنهن برزن في الفقه والحديث والأدب والفلسفة والطب فهن.

1- البهاء بنت الأمير عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية، توفيت سنة 305 هـ. كانت زاهدة عابدة، شديدة الرغبة في الخير، وكانت

تكتب المصاحف وتحبسها[8].

2- أم عمرو بنت أبي مروان بن زهر أخت أبي بكر بن زهر، توفيت سنة 580هـ. كانت متقدمة في الطب، ماهرة في التدبير والعلاج، وكانت لها حظوة عند أمراء بني عبد المومن[9].

3- فاطمة بنت أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد بن غالب الأنصاري الشراط أم الفتح قرطبية، توفيت سنة 613 هـ. تلت على أبيها القرآن بحرف نافع، وقابلت معه "صحيح مسلم" و"السير" تهذيب ابن هشام، و"كامل" المبرد، و"أمالي" القالي. كما تلت القرآن على أبوي عبد الله الأندرشي الزاهد، وابن المفضل الكفيف[10].

4- أم العز بنت محمد بن علي بن أبي غالب العبدري دانية، توفيت سنة 616 هـ. كانت حافظة لكتاب الله، مجودة له بالسبع. روت عن أبيها "صحيح البخاري"[11].

5- سيدة بنت عبد الغني بن علي بن عثمان العبدري أم العلا غرناطية، توفيت بتونس سنة 647 هـ. كانت حافظة للقرآن الكريم، وقد نسخت "إحياء علوم الدين" من أصله، وعلمت في ديار الملوك عمرها[12].

6- زينب ابنة أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن بن علي.(بدون تحديد تاريخ وفاتها.)

كانت عالمة، صائبة الرأي، معروفة بالنباهة في زمانها، وقد أخذت عن أبي عبد الله بن إبراهيم "علم الكلام"[13].

لقد قامت هذه النهضة العلمية التي شارك فيها الرجال والنساء في بلاد الإسلام حينما كانت أروبا تعيش في ظلام دامس، وجهل شامل، لم يسلم منه الرجل والمرأة، ولولا علوم المسلمين التي أخذوها في الأندلس وصقلية والمغرب لما اهتدوا إلى الحضارة التي ينعمون بها الآن. وبدل أن يعترفوا بفضل المسلمين عليهم حولوا هذا الفضل لليونان، وأخذوا ينعتون المسلمين بنعوت التخلف والجهل والإرهاب

والهمجية. لكن ثلة قليلة منهم نظروا إلى التاريخ وأحداثه بعين الإنصاف فقدروا جهود المسلمين، واعترفوا بأن الحضارات تنتقل من أمة إلى أخرى نتيجة عوامل متعددة، وأن المسلمين بقوة إيمانهم، وقدراتهم العقلية، وكتابهم الداعي إلى البحث والنظر، قادرون على إعادة سلسلة الحضارة إليهم[14].

الأهداف التي حققها العلماء في رحلاتهم إلى المشرق

أولا. الهدف الديني

إن الشرق العربي هو منبع الرسالات السماوية، وأرض الحضارات القديمة،وفي أطهر بقعة فيها شع نور آخر رسالة سماوية لتعلن عهدا جديدا ساطعا بالأنوار، يحرر الناس من العبودية، ويخرجهم من الظلمات إلى النور، ويربطهم بخالقهم الذي لا يعبد سواه ﴿**قل من يرزقكم من السماء والأرض، أمن يملك السمع والأبصار، ومن يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي، ومن يدبر الأمر، فسيقولون الله، فقل أفلا تتقون**﴾[15].

وإذا كان دعاة الباطل والشرك في مكة المكرمة قد حاولوا إطفاء هذا النور بكيدهم فان الله أظهره في المدينة المنورة التي شرفها الله بإقدام خير البشرية عليها، فتأسست أول دولة في الإسلام بقيادة الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم، وأصبحت بقوة إيمان المهاجرين والأنصار قادرة على رد كيد المشركين. وسنة الله في هذا الكون –ولن تجد لسنته تبديلا–أن يتم نوره مهما تمادى الطغاة والظلمة في جبروتهم وغيهم ﴿**ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين**﴾[16]

إن المسلمين أينما وجدوا تربطهم بهذه البقعة الطاهرة المقدسة رابطة فريضة الحج، ورابطة زيارة قبر خير البشرية جمعاء.

محــمــد أســمى النبيئين علا ـــــ ومن كأحــمد النبي الــمـصطفى

لهذه الأسباب تظل مكة المكرمة والمدينة المشرفة مقصد المسلمين، ووجهتهم المفضلة، لأداء الفريضة وزيارة خير الأنام. فكانت الرحلة إلى المشرق والديار المقدسة أمنية كل مسلم، فلا المال ولا الأولاد ولا التجارة تنسيه هذا الأمل، ولا مخاطر الطريق وبعد المسافة تخيفه وتقعده عن هذه الوجهة. ولذلك بدأت الرحلة إلى المشرق والديار المقدسة مع بدء انتشار الإسلام في بقاع الأرض، لأنها رحلة تثبت الإيمان، وتجدد العهد مع الله، وتقوي في المسلم الأحاسيس بأن هذا الدين حمله إليهم رجال أبرار، عاهدوا الله على الوفاء والإخلاص والثبات حتى أتاهم اليقين.

ثانيا: الهدف العلمي

إن الرحلة لأداء فريضة الحج، وزيارة قبر الرسول عليه السلام، لم تكن لتنفصل عن الهدف العلمي الذي يسعى كل عالم لتحقيقه أينما حل وارتحل. ولذلك تجد العلماء – وهم في وجهتهم للديار المقدسة– يمرون على الأماكن التي برز فيها عالم في الفقه أو القراءات أو الحديث أو اللغة والنحو والأدب. وكم تكون الطريق ملتوية،أو محفوفة بالمخاطر، ولكنهم يأبون إلا أن يعرجوا على مواطن هؤلاء العلماء الثقات الذين يهون كل شيء في سبيل لقائهم والاستماع إليهم. وكم من عالم طالت غربته، وبعدت بينه وبين وطنه المسافة فظل غريبا حتى لقي ربه، وكم منهم علا صيته في ديار الغربة وعرفت مكانته في العلم والسياسة فقربه ولاة الأمر وأسندوا إليه أسمى المناصب، لأن أرض الإسلام لم تكن تعرف حدودا ولا جنسيات، إن المسلم أينما حل وارتحل كان يجد أهلا وإخوانا، ومقاما وترحابا، ويعيش آمنا مكرما حتى يعود إلى موطنه أو يلقى ربه راضيا مرضيا. أما إذا عاد إلى موطنه وقد تزود بعلم وفكر وأدب فانه يتصدر لمجالس العلم، ويسهم في إرساء مظاهر الحركة الفكرية والاجتماعية والعمرانية.فلا نعجب إذا رأينا في هذا الجناح من العالم

الإسلامي ظهور قراء كبار ومحدثين ثقات وفقهاء متمكنين ولغويين ونحويين وأدباء وشعراء، علا نجمهم، وذاع صيتهم،وتحدث عنهم القاصي والداني، وأصبحوا حجة في العلم والتوثيق والضبط، يؤخذ برأيهم، وتشد إليهم الرحال.

ولكي تظهر لنا الصورة جلية لهذه الحركة الفكرية والعلمية، وما حقق العلماء في رحلاتهم المشرقية، نذكر تراجم هؤلاء العلماء بترتيب تاريخ وفاتهم لتتبين لنا المرحلة الزمنية التي بدأ فيها العلماء رحلاتهم، وهي مرحلة زمنية متقدمة تدل على أن الروابط التي كانت تجمع المسلمين قوية، فلا بعد المسافة، ولا اختلاف الألوان واللهجات والجغرافية كانت تنسيهم أنهم أمة واحدة، وأن مصيرهم واحد. وان مما يحز في القلوب أن نرى هذه الوحدة تكاد تكون منعدمة في عصرنا الحاضر.إن الصراعات السياسية والاختلافات في الرؤى والتوجهات تمزق أوصال هذه الأمة، فلم يتحقق ازدهار اقتصادي برغم الثروات الطبيعية والبحرية والبشرية، ولم تشهد قوة سياسية وعسكرية برغم كثرة عددها، ولم يتحرر إنسانها من الجهل والتخلف برغم دعوة دينها إلى العلم وتنوير العقول. بينما نرى أمما أخرى تحقق وحدة شاملة وقوة عسكرية وسياسية برغم افتقارها إلى تلك المميزات.

أما علماء الغرب الإسلامي الذين رحلوا إلى المشرق وحققوا الأهداف العلمية والدينية النبيلة فهم.

1– عباس بن ناصح أبو المعلى الجزيري الأندلسي الثقفي المتوفى سنة 230 هج. لقد كان من أهل العلم بالعربية والشعر والفقه والرواية. جال في بلاد الحجاز يطلب العلم، ولقي الأصمعي والشاعر أبا نواس. وبعد جولته عاد إلى الأندلس فانتفع بعلمه الطلبة.[17]

2– عثمان بن المثنى القرطبي أبو عبد الملك المتوفى سنة 273هـ، وهو من العلماء الذين استفادوا من الحركة العلمية والنهضة الشعرية المشرقية في فترة مبكرة أيضا. لقد رحل إلى المشرق حينما كان العلماء يدونون اللغة والشعر، وأخذ اللغة عن

محمد بن زياد الأعرابي، وقرأ على أبي تمام ديوان شعره، وقد أدخله إلى الأندلس، وبذلك أسهم في النهضة اللغوية والأدبية في الأندلس المسلمة[18].

3- محمد بن عبد السلام بن ثعلبة بن زيد بن الحسن بن كلب بن أبي ثعلبة الخشني أبو عبد الله. من قرطبة توفي سنة 286 هـ. رحل إلى المشرق فحج، وكان شغوفا بلقاء علماء اللغة والحديث، ولذلك ذهب إلى البصرة للاستماع إلى أعلام اللغة والأدب مثل أبي حاتم السجستاني والرياشي وابي إسحاق الزيادي، وقد استفاد منهم فائدة كبيرة، وجلب معه الكثير من كتب اللغة ودواوين الشعر. وكان الغالب عليه حفظ اللغة، ورواية الأحاديث التي ألف في شروحها.[19]

4- محمد بن أصبغ بن لبيب الاستجي أبو عبد الله المتوفى سنة 328 هـ. كان بصيرا بالنحو واللغة والغريب والحساب والفرائض ومعاني الشعر. رحل إلى المشرق وسمع بمكة من أبي سعيد الأعرابي، ولزم الزهد والعبادة.[20]

5- عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الأسدي القرطبي أبو المطرف المتوفى سنة 335 هـ. كان نحويا لغويا وشاعرا مترسلا. رحل إلى المشرق ولقي بمكة أبا الخطيب الفارسي النحوي، وابا جعفر العدوي. وقد استفاد من رحلته المشرقية فائدة جليلة في العلوم اللغوية والدينية.[21]

6- حسين بن محمد بن وائل أبو بكر القرطبي المتوفى سنة 372 هـ. كان من أعلم الناس بالعربية والغريب والشعر، رحل إلى المشرق، وسمع من علماء مكة وحدث بها.[22]

7- الحسن بن إبراهيم بن محمد بن مفرج بن الغيث أبو علي الجذامي المالقي المتوفى سنة 521 هـ. كان حافظا للحديث ومحققا وضابطا ونحويا. شرق وحج وورد بغداد.[23]

8- ميمون بن ياسين اللمتوني أبو عمرو، مراكشي من أمراء المرابطين. سكن ألمرية ثم اشبيلية التي توفي بها سنة 530هـ. كانت له عناية كبيرة بكتب الحديث،

وقد رحل إلى المشرق وأخذ بمكة المكرمة عن علماء أجلاء، واشترى نسخا من كتب الحديث بمال جسيم. ذكر ابن عبد الملك تفاصيل رحلته، وما قام به في سبيل الحصول على الكتب النادرة فقال.

«رحل إلى المشرق وحج وأخذ بمكة، شرفها الله، عن أبي عبد الله........[24] الطبري[25]، ومما أخذ عنه "صحيح مسلم" بقراءة محمد بن هبة الله بن مميل الدمشقي في مجالس بتاريخ ثلاث بقين من شوال سبع وتسعين وأربع مئة في نسخة.........[26] عدة ورقها مئة ورقة وثلاث وسبعون ورقة، في كل صفحة منها خمسون سطرا بخط المتقن البارع أبي عبد الله مالك بن يحيى بن أحمد بن وهيب، وباقتراح أبي عمر المذكور نسخها كذلك عليه في نسخة أصغر منها، قصد بها تخفيف محملها للرحلة والإغراب بها وإنها لمن أغرب ما رأيت من نسخ "صحيح مسلم" وأشرفه، وممن سمع بهذه القراءة أبو مروان عبد الملك بن عبد الجبار بن ذي القرنين الأندلسي في آخرين، وابتاع أبو عمر أيضا هناك نسخة أخرى مشرقية الخط من "صحيح مسلم" مجزأة تسعة وعشرين جزءا تجمعها ستة مجلدات، سمع فيها أيضا على الطبري، وقفت عليها. وروى هنالك أيضا عن أبي عبد الله محمد بن أحمد الأندلسي، المجاور مكة، شرفها الله، وأخذ عنه اختصاره "تفسير الطبري"، وعن محمد بن موسى بن الفرج الدريندي، وتناول منه "تحفة في شرح الشهاب" من جمعه، وعن أبي مكتوم عيسى بن أبي ذر الهروي، واستقدمه من مسكنه "سراة بني شبابة" إلى مكة، شرفها الله" وابتاع منه أصل أبيه بخطه من "صحيح البخاري" الذي سمع فيه على شيوخه بمال جسيم، وسمعه عليه في أشهر عدة، وقد وقفت على أسفار ثلاثة منه، وهو تجزئة سبعة أسفار، ثم قفل إلى المغرب، وأسمع الحديث بمراكش وتاسقيموت، وغيرهما».[27]

9- ورقاء بنت ينتان الطليطلية، سكنت فاس وتوفيت بعد سنة 540 هـ. كانت حافظة للقرآن الكريم، أديبة شاعرة. شرقت وحجت.[28]

10– عبد الله بن عيسى بن عبد الله بن أحمد بن سعيد الشبلي الأندلسي الأنصاري الخزرجي أبو محمد المتوفى سنة 548 هج ب"هراة". كان نحويا فقيها محدثا أديبا. حج وجاور.[29]

11– ميمون بن ياسين اللمتوني القائد أبو سعيد وأبو عمر، أخذ بغرناطة عن جماعة من شيوخها، وكانت وفاته بعد سنة 550 هـ. كان فاضلا ورعا ثقة فيما رواه، وقد اشتهر باقتناء الكتب. رحل إلى المشرق وأخذ عن أبي عبد الله الطبزين بمكة المشرفة، وسمع "صحيح البخاري" من أبي مكتوم عيسى بن أبي ذر.[30]

12– أم الحسن بنت أبي لواء سليمان بن أصبغ بن عبد الله بن أوانسوس بن بوزع المكناسي، مولى سليمان بن عبد الملك، قرطبية. توفيت بمكة، شرفها الله، ودفنت هنالك (بدون تحديد تاريخ وفاتها).

كانت فقيهة راوية للحديث، روت عن بقي بن مخلد، وكان لها منه يوم في الجمعة تنفرد به لأخذ العلم.[31]

13– علي بن عبد الله بن حمود المكناسي أبو الحسن. أصله من مكناسة الزيتون، وولد بفاس. توفي سنة 573 هـ. رحل إلى المشرق سنة 512 هـ لأداء فريضة الحج، ولقي جلة من العلماء، وممن أخذ عنهم أبو بكر الطرطوشي، وأبو سعيد مسعود بن عبد الله صاحب أبي مكتوم عيسى بن ذر، وأبي الحسن سعد الخير بن محمد بن سهل، وغيرهم.[32]

14– محمد بن أحمد بن محمد بن مروان التغمري أبو عبد الله، سبتي. لم يعرف تاريخ ومكان وفاته، شرق سنة 596 هـ، وأخذ هنالك عن جمهرة كبيرة من العلماء، واشتهر بالضبط والإتقان والعناية التامة برواية الحديث وسماعه من أهله.[33]

15– يدر بن إبراهيم بن يوسف بن محمد بن عبد الله أبو محمد، فاسي توفي بقرطبة قبل سنة 600هـ. وكان من أهل الحديث والضبط، شرق وحج.[34]

16- محمد بن قاسم بن عبد الكريم التميمي أبو عبد الله، توفي بفاس سنة 603 هـ. كان محدثا حافظا، ذاكرا للحديث ورجاله وتواريخهم وطبقاتهم. أخذ علم القراءات والحديث في فاس وسبتة والمشرق. ذكر ابن عبد الملك العلماء الذين أخذ عنهم في مكة والمدينة،شرفهما الله، فقال.« وشرق وحج وأقام ببلاد المشرق خمسة عشر عاما، ولقي فيها بمكة المكرمة أبا حفص بن عبد المجيد الميانجي، وأبا الطاهر.......، وأبا الفداء إسماعيل بن علي الموصلي الوعظ......... بن أبي البركات إسماعيل بن أبي سعيد النيسابوري......... بن عبد الله بن عبد الغني القلعي، وعبد الوهاب بن علي ابن أخت.........." وفي مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم "لقي أبا جعفر بن يحيى........».[35]

17- عيسى بن عبد العزيز يلبخت أبو موسى المتوفى سنة 607 هـ. كان كبير النحاة في عصره، راوية للحديث، ورعا زاهدا. وقد قربه المنصور وابنه الناصر من خلفاء الدولة الموحدية، ونال حظوة كبيرة عندهما لما رأيا فيه من حب للعلم والخير والزهد، والرغبة الشديدة في الصلاح. شرق وحج، وحضر بمصر مجلس أبي محمد عبد الله بن بري بن عبد الجبار بن بري، رئس النحويين بالبلاد المصرية.[36]

18- محمد بن حسن بن أحمد بن يوسف بن أحمد بن يوسف بن أحمد بن يوسف بن أحمد التجيبي أبو عبد الله بن مجبر السبتي. توفي بأطريانة سنة 620 هـ. كان حافظا للقرآن الكريم، ومستبحرا بالرواية وطرق التحديث. رحل إلى المشرق وأجاز له من مكة المشرفة نزيلها الطويل الجوار بها أبو حفص الميانجي، وأبو الطاهر، وأبو الفداء إسماعيل بن علي الموصلي،وأبو أحمد بن عبد الوهاب بن سكينة[37].

19- علي بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن موسى الأنصاري الخزرجي أبو الحسن بن الحصار، فاسي، اشبيلي الأصل. سكن سبتة ومراكش وغيرهما، جاور بالمدينة المشرفة، وعظم صيته هنالك، وبها توفي سنة 620 هـ، ودفن بالبقيع.

كان محدثا فقيها عارفا بأصول الفقه، وجالس علماء مكة المشرفة، ومنهم

أبو شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجاء الأصبهاني، وأبو عبد الله بن إسماعيل بن علي بن أبي الصيف، وأبو محمد يونس بن يحيى الهاشمي. وفي طيبة، شرفها الله، كان يؤخذ عنه العلم، وقد روى عنه فيها أبو عبد الله بن عبد الكريم الجرشي، وأبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري.[38]

20– عبد الرحمن بن إسماعيل بن أحمد بن إسماعيل الأزدي أبو القاسم، ويعرف بابن الحداد، من أهل تونس، توفي بها سنة 620 هج. أخذ بمدينة سبتة التي استوطنها عن القاضي أبي عبد الله العزفي، وأبي محمد بن عبيد الله. ورحل إلى المشرق للحج فلقي بمكة أبا حفص الميا نيشي، وأبا إبراهيم التونسي الحافظ، وسمع عليهما.[39]

21– عمر بن محمد بن علي الصنهاجي أبو علي ابن الطوير. مراكشي، سوسي الأصل[40]، كان يعرف في مصر والحجاز بأبي الخطاب السوسي. توفي سنة 622 هـ. كان متصوفا زاهدا في الدنيا، وقد رحل إلى المشرق، وجاور بمكة، شرفها الله، واختص بالفقيه أبي محمد عبد الوهاب البغدادي، ودرس بالمهدية، وقال عنه أحد علمائها، وهو أبو القاسم بن البراء[41]. «قدم علينا بالمهدية أبو علي السوسي سنة ست وست مئة، فأملى علينا "البرهان" لإمام الحرمين أبي المعالي من صدره، وكان يملي علينا مسائل من علم الكلام».[42]

وقد درس في مراكش أصول الفقه وعلم الكلام والعربية والحديث، وكان حجة ومرجعا في هذه العلوم.

22– محمد بن عمر بن يوسف الإمام أبو عبد الله الأنصاري القرطبي المقرئ المالكي الزاهد، يعرف بابن مغايظ. ولد بالأندلس ونشأ بفاس، وتوفي بمصر سنة 631 هـ. وقد شهر بالفضل والصلاح والورع، وكان بصيرا بمذهب مالك، مجودا للقراءات، عالما بالتفسير. أقرأ القرآن والحديث، وحج وسمع بمكة من عبد المنعم الفراوي، وجاور بالمدينة المشرفة[43].

23– عمر بن حسن بن علي بن محمد بن الجميل بن فرع بن د حية الكلبي الأندلسي أبو الخطاب، سبتي. تجول في بلاد الأندلس والمشرق واستقر بالقاهرة التي توفي بها سنة 633 هـ.

كان صدرا في العلم، متقنا للحديث، متسع الرواية، وأعلم الناس بالنحو واللغة وأيام العرب وأشعارها. بنى له الكامل "دار الحديث الكاملية" بالقاهرة وجعله شيخا عليها. ومن أشعاره في ذكر "طيبة" وساكنها عليه أفضل الصلاة والتسليم.

ذكري لطيبة طيب النفحات	والشوق مني دائم اللفحات
أهدي لها مني تحية مغرم	تغني عن التقبيل والرشفات
لمعاهد عهدت من ساكنها	جبريل يتلو معجز السورات
فلئن كحلت بكحل تربة طيبة	طرفي وفزت برؤية الحجرات
لأعفرن مصون شيبي عندها	ما عشت في الغدوات والروحات
وألوذ بالقبر المقدس تربه	وأخص من يحويه بالصلوات
وأقول. يا خير الأنام ومن به	هدي العباد وخص بالآيات
اشفع لعبد مذنبا من الكم	منه تعبر ألسن العبرات
فلك الشفاعة والمكانة والنهي	ولك الترفع في علا الدرجات[44]

24– عثمان بن حسن بن علي بن الجميل أبو عمر الكلبي سبتي، توفي سنة 634 هـ، وهو أخو أبي الخطاب المذكور آنفا. كان من أهل العلم، حدث بإفريقيا والقاهرة، حج وانتفع الناس بعلمه كثيرا.[45]

25– عبد الله بن أحمد بن محمد بن عطية المالقي أبو محمد، توفي سنة 648 هـ. كان بارعا في العربية، ضابطا متقنا. حج وأجاز له من المشرق الحسن الجواليقي، وأبو الحسن بن البناء[46].

26- أحمد بن عبد الله بن حسن بن أحمد بن يحيى بن عبد الله الأنصاري المالقي أبو بكر. كان نحويا مقرئا مجودا فقيها حافظا محدثا، أقرأ القرآن والفقه والعربية، ورحل للحج سنة 649 هـ، فلما دخل مصر عظم صيته بها، فمات هناك قبل أن يحج سنة 652 هـ.[47]

27- محمد بن عبد الله بن محمد بن أبي الفضل المرسي أبو عبد الله. توفي سنة 655 هـ. كان نحويا أديبا مفسرا محدثا فقيها. سمع "الموطأ" بالمغرب من الحافظ أبي محمد عبد الله بن محمد بن عبيد الله الحجري. وأقام بالمدينة المنورة للإقراء، وجاور بمكة المكرمة، وسمع الحديث بها من الشريف يونس بن يحيى الهاشمي.[48]

28- إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن عبيد النفزي أبو إسحاق الغرناطي، توفي سنة 659 هـ. كان فقيها حافظا، ونحويا ماهرا. حج وجاور.[49]

29- إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن خلف أبو إسحاق. توفي بمصر سنة 661 هـ. أديب نحوي، وقارئ متقن، وفقيه. أقرأ القرآن والعربية بسبتة، ورحل وحج، وأخذ عن النجيب الحراني.[50]

30- خلف بن عبد العزيز بن محمد الغافقي القبثوري الأندلسي. توفي بالمدينة المنورة سنة 704 هـ. مترسل وله معرفة بالنحو واللغة، حج مرتين. ومن أشعاره في التوسل.

رجوتك يا رحمن انك خير من	رجـاه لغـفران الجـرائم مرتج
فرحمتك العظمى الـتي بابها	– وحاشاك – في وجه المسئ بمرتج[51]

31- محمد بن حجاج بن إبراهيم الحضرمي أبو عبد الله الوزير المعروف بابن المطرف الاشبيلي. كان يحفظ كتاب سيبويه. أقام بمكة المكرمة حتى توفي بها سنة 706 هـ [52].

32- محمد بن أحمد بن محمد بن خلف بن مفرج بن خلف بن معروف بن عبد الرحمن بن معروف بن محمد بن هشام أبو عبد الله السلوي. (بدون تحديد

تاريخ وفاته). فقيه محدث. رحل إلى المشرق وحج. وأخذ بالإسكندرية عن أبي الحجاج مكي بن محمد بن إدريس بن مناد الجمري المخلص.[53]

33– محمد بن علي بن يحيى بن علي الغرناطي، يعرف بالشامي. توفي بالمدينة المنورة سنة 715هـ. أديب وفقيه ونحوي وشاعر. ومن أشعاره في التوسل.

جرمي عظيم يا عــفو، وإنني ــ بمــحمد أرجــو التــسامح فيه

فبه توسل آدم مــن ذنبه ــ وقــد اهتدى من يقتــدي بأبيه[54]

34– محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين أبو حيان الغرناطي، توفي سنة 745هـ. أعلم الناس في عصره باللغة والنحو والتفسير والقراءات، سمع الحديث بالأندلس وافريقية والإسكندرية من نحو أربع مئة وخمسين شيخا.[55]

35– محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحيى بن عبد الرحمن القرشي أبو عبد الله التلمساني، قاضي الجماعة بفاس، توفي سنة 759هـ. حافظ للحديث والأخبار والتاريخ، وعالم بالعربية والفقه والتفسير. شرق وحج وأخذ بمكة المكرمة عن الرضي إمام المقام.[56]

36– محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق أبو عبد الله التلمساني العجيسي المالكي. توفي سنة781هـ. تقلد الخطابة في الأندلس وتونس وسمع بمكة المشرفة من عيسى الحجي، وشيوخ كثيرين.[57]

37– محمد بن أحمد بن عثمان بن عمر التونسي أبو عبد الله الوانوغي، نزيل الحرمين. توفي بمكة المشرفة سنة 819 هـ. كان عالما بالتفسير والعربية والفرائض.[58]

38– عبد الملك بن شاختج أبو مروان البجاني (بدون تحديد تاريخ وفاته). فقيه حافظ، رحل إلى المشرق وحج، وتوفي بسواحل مصر.[59]

إن ما يلاحظ في تراجم هؤلاء العلماء أن الرحلة كانت تمثل عندهم أ هدافا

سامية ونبيلة، وأسمى هذه الأهداف الهدف الديني الذي رجوا منه أداء فريضة الحج، وزيارة قبر خير البشرية محمد صلى الله عليه وسلم الذي حمل للبشرية هذا النور، لعلهم ينالون شفاعته يوم لا ينفع مال ولا بنون. لكن هذا الهدف الديني السامي لم يكن يشغلهم عن طلب العلم الذي هو فريضة أيضا على كل مسلم ومسلمة، وبه ينالون الدرجات العلا. وباعتبار الشرق العربي مهد الرسالات السماوية، وأرض الحضارات القديمة، ومنبع العلوم الدينية والأدبية والفلسفية،فان العلماء حينما كانوا يرحلون إلى المشرق كانوا يتزودون من كل هذه المنابع الروحية والفكرية والأدبية ليعودوا إلى أوطانهم وقد حملوا فكرا وعلما وأدبا يسهمون به في ازدهار الحركة العلمية. ولا ريب أن النهضة الشاملة التي شهدها الغرب الإسلامي في هذه القرون كانت نتيجة من نتائج هذه الرحلات الموفقة التي استمرت قرونا. كما كانت نعمة وخيرا على الغرب المسيحي الذي نهض من كبوته بواسطة هذه العلوم والمعارف الإسلامية.

إن هؤلاء العلماء حققوا –بفضل نتائج رحلاتهم –ما تسعى إليه الأمم في عصرنا الحاضر من تواصل فكري وإعلامي وحضاري. كما أنهم ربطوا وحدة العالم الإسلامي برباط متين بفضل هذا التواصل الذي لم تقف في وجهه بعد المسافة، واختلاف العادات والتقاليد واللغات والألوان.

❒ ❒ ❒

هوامش

1 – سورة الحج، آية 46.

2 – الذيل والتكملة، السفر الأول. 269

3 – المصدر نفسه، السفر الثاني. 421

4 – المصدر نفسه، السفر الأول. 362

5 – المصدر نفسه، السفر الثاني. 528

6 – المصدر نفسه، السفر الأول. 273

7 – المصدر نفسه، السفر الأول. 154-159

8 – المصدر نفسه، السفر الثاني. 484

9 – المصدر نفسه، السفر الثاني. 483

10 – المصدر نفسه، السفر الثاني. 490

11 – المصدر نفسه، السفر الثاني. 482- 483

12 – المصدر نفسه، السفر الثاني. 487- 488

13 – المصدر نفسه، السفر الثاني. 486

14 – لقد ترجم العرب علوم اليونان وأمم أخرى، لكنهم لم يقفوا عند حدود الترجمة، وإنما درسوا تلك العلوم واستوعبوا مضامينها وتوسعوا في مباحثها، وأضافوا إليها من عبقريتهم، فأصبحت عندهم علوما متميزة في جانبها التنظيري والتطبيقي.

15 – سورة يونس. آية 32.

16 – سورة يونس. آية 12- 13.

17 – بغية الوعاة ج. 2، ص. 28.

18 – المصدر نفسه، ج. 2، ص. 132.

19 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 160.

20 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 56، وانظر. تاريخ علماء الأندلس. ج.2، ص. 50.

21 – بغية الوعاة. ج. 2، ص. 88.

22 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 539.

23 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 494.

24 – فراغ في الأصل.

25 – أي كتاب الطبري.

26 – فراغ في الأصل.

27 – الذيل والتكملة، السفر الثاني، 405- 406، و"تاسقيموت" كلمة بربرية، وهو حصن بناه صاحب الترجمة، ما زالت أطلاله قائمة.

28 – الذيل والتكملة، السفر الثاني. 493.

29 – بغية الوعاة، ج. 2، ص. 51.

30 – الذيل والتكملة، السفر الثاني. 528.

31 – الذيل والتكملة، السفر الثاني. 481.

32 – الذيل والتكملة، السفر الثاني. 554.

33 – بغية الوعاة ج. 1، ص. 540، والذيل والتكملة، السفر الأول. 265.

34 – الذيل والتكملة، السفر الثاني. 421

35 – المصدر نفسه، السفر الأول. 353. والبياض الموجود في النص فراغ في الأصل.

36 – المصدر نفسه، 246- 256.

37 – المصدر نفسه، 284- 285.

38 – المصدر نفسه، 209- 212.

39 – المصدر نفسه، السفر الثاني. 541.

40 – سوس. مجموعة قبائل توجد في جنوب المغرب. وقد اشتهرت بأعلامها الذين برزوا في الفقه واللغة والأدب والتصوف والزهد.

41 = هو أبو القاسم بن علي عبد العزيز بن البراء التنوخي. كان رئس العلم بحضرة تونس. توفي سنة 677 هـ.

42 = الذيل والتكملة، السفر الأول. 238.

43 = بغية الوعاة. ج. 1، ص. 201 -202.

44 – الذيل والتكملة، السفر الأول. 215-220.

45 – بغية الوعاة. ج. 2، ص. 133.

46 – المصدر نفسه، ج. 2، ص. 33.

47 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 314.

48 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 146.

49 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 424.

50 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 424.

51 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 555.

52 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 74.

53 – الذيل والتكملة، السفر الأول. 264.

54 – بغية الوعاة، ج. 1، ص. 193.

55 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 280.

56 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 21.

57 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 46- 47.

58 – المصدر نفسه، ج. 1، ص. 32.

59 – المصدر نفسه، ج. 2، ص. 110.

❒ ❒ ❒

مصادر

1- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة.جلال الدين السيوطي. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط2. 1979. دار الفكر.

2- تاريخ علماء الأندلس. لابن الفرضي. ط. مصر سنة 1954.

3- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة. أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي. تحقيق محمد بن شريفة. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.

4- رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة. أبو القاسم الشريف السبتي. تحقيق وشرح صاحب المقال. ط. 1 سنة 1997م.

❒ ❒ ❒

مواقف وجودية



الموت في فلسفة ابن سبعين

محمد اوبلوهو*

يشكل الموت أحد الموضوعات الرئيسة التي أثارتها فلسفة ابن سبعين، وفكرة الموت حاضرة بقوة في كل مؤلفاته لكن ما يعطي لهذا الموضوع أهمية خاصة ما نقلته بعض الروايات والتي ذهبت إلى أن ابن سبعين قد وضع حدا لحياته.

الموت والانتحار في الفكر الفلسفي القديم :

فرغم أن كلا من الفلسفة الفيتاغورية والأفلاطونية كلها تمجد الموت وترى فيه الخلاص، إلا أنها لم تكن أبدا دعوة صريحة إلى الانتحار. ففيثاغورس يرى أن الانتحار هو نهاية حادة للتوازن القائم بين الروح والجسد. وكان أفلوطين بدوره يرفض الانتحار باعتباره سلوكا غير طاهر. وينقل أفلاطون عن سقراط أن الفيلسوف رغم رغبته القوية في الالتحاق بعالم المثل فعليه أن يتذكر دائما أن الآلهة تريد أن تراه وهو في عالم الأرض. ولهذا يرفض أفلاطون أي محاولة لتعاطي الموت بكيفية

* أستاذ باحث، الكلية متعددة الاختصاصات، آسفي.

الموت في فلسفة ابن سبعين

محمد اوبلوهو*

يشكل الموت أحد الموضوعات الرئيسة التي أثارتها فلسفة ابن سبعين، وفكرة الموت حاضرة بقوة في كل مؤلفاته لكن ما يعطي لهذا الموضوع أهمية خاصة ما نقلته بعض الروايات والتي ذهبت إلى أن ابن سبعين قد وضع حدا لحياته.

الموت والانتحار في الفكر الفلسفي القديم :

فرغم أن كلا من الفلسفة الفيتاغورية والأفلاطونية كلها تمجد الموت وترى فيه الخلاص، إلا أنها لم تكن أبدا دعوة صريحة إلى الانتحار. ففيثاغورس يرى أن الانتحار هو نهاية حادة للتوازن القائم بين الروح والجسد. وكان أفلوطين بدوره يرفض الانتحار باعتباره سلوكا غير طاهر. وينقل أفلاطون عن سقراط أن الفيلسوف رغم رغبته القوية في الالتحاق بعالم المثل فعليه أن يتذكر دائما أن الآلهة تريد أن تراه وهو في عالم الأرض. ولهذا يرفض أفلاطون أي محاولة لتعاطي الموت بكيفية

* أستاذ باحث، الكلية متعددة الاختصاصات، آسفي.

وإذا كان الموت بهده القوة والتأثير في الوجدان الصوفي فما ذلك إلا لكونه نتيجة العشق والوله اللذين يسلبان العاشق وعيه ويجعلانه في تعلق جنوني بمحبوبه، إن هذه الرغبة الجامحة هي التي توحي إلى المتصوف بأن جسده وكيانه ووعيه ووجوده بصفة عامة كلها عناصر تحول بينه وبين الوصال الأبدي الذي سيشبع رغبة هذه الذات الممزقة، وعليه فإن الفكر الصوفي كان دائما يمجد الموت وينظر إليه بمثابة الخلاص، أما الحياة فهي استعداد متواصل للموت. هكذا يكون للموت حضور مستمر ودائم في الوعي الصوفي: «ففي الموت تفنى التناقضات والتمزقات وبه يرقى الحب إلى وصله ومبتغاه»[3] ص82.

ولهذا فإن المتصوفة حتى وإن لم يقدموا على الانتحار فإن هذه الفكرة ظلت تراودهم. وهذا ما بينه ابن الخطيب عندما أكد على أن «طريق القوم (المتصوفة) مبنية على الموت»[4]. إن الممارسة الصوفية إذن هي لاشعوريا تدمير مستمر للذات ولا غرابة إذن أن يلجأ المتصوف إلى وضع حد لحياته باعتبار الموت غاية في حد ذاته. ومن هنا ينبغي النظر إلى أن السكون والهدوء اللذين تؤكد عليهما الممارسة الصوفية وتسعى إليهما يخفيان عنفا وتوترا داخليين حادين.

و هذا الحضور القوي للموت في الوعي الصوفي يبرزه ابن خلدون[5] على نحو واضح. فهو يتحدث عن نوع خاص من أنواع المجاهدات وهو مجاهدة الكشف والاطلاع والتي يعتبر أن غايتها هي الانفصال كلية عن الطبيعة الإنسانية القاصرة والفناء في الذات الإلهية حتى يتصف الإنسان بكمالها، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بالموت الذي يجرده من الحاجات البدنية التي تشده إلى العالم السفلي. إن تجربة الموت هي إذن تجربة إيجابية، وهي الحد الفاصل بين العالم الأرضي السفلي والعالم الإلهي الكامل، والموت هو الباب الذي تدخل منه النفس إلى الحضرة الإلهية فتصير جزءا من عالم الملكوت. فترى العالم والأشياء بعين البصيرة الكامل وعند ذلك تخترق حواجز الزمان والمكان، وهنا يظهر الماضي والحاضر والمستقبل وكأنه لحظة

واحدة. وهو ما يسمونه بالكشف والمشاهدة.

وبناء على ذلك يمكن الاعتقاد بأن الممارسة الصوفية عند ابن سبعين قد أوحت إليه بالانتحار مادام يكتسي هذه المكانة المحوري في تفكير هؤلاء رغم أن المتصوفة المسلمين لم يعرف عنهم مثل هذه السلوك.

المقاربة العلمية للانتحار:

إن الحديث عن الانتحار الذي تروي بعض الروايات التاريخية أن ابن سبعين قد أقدم عليه لا يمكن فهم حقيقته وأبعاده دون محاولة الإحاطة بحقيقة هذه الظاهرة الإنسانية وشروطها النفسية والاجتماعية، والواقع أن الدراسات العلمية المعاصرة ساهمت في الكشف عن بعض الجوانب المميزة لها. وأعتقد أن المقاربة العلمية قد تقدم لنا بعض العناصر التي ستمكننا من الخوض في ذلك الجدل التاريخي والذي تناوله الكثير سواء من الدارسين القدامى أو المحدثين، لأن انتحار ابن سبعين يشكل استفهاما عريضا.

تركز المقاربة العلمية للانتحار على اعتباره ظاهرة كونية بحيث لا تقتصر على شعب أو ثقافة أو عصر معين[6].كما تؤكد هذه المقاربة على أنه لا يمكن النظر إلى الانتحار على أنه سلوك مرضي، وإنما هو سلوك يصدر عن شخص عادي وهو بذلك يكتسي أبعادا وجودية وأخلاقية.[7] وتعرف هذه المقاربة الانتحار بأن يقدم الإنسان على قتل نفسه عن وعي معتبرا الموت غاية أو وسيلة [8].

وقد انطلقت الدراسة العلمية للانتحار منذ القرن التاسع عشر ويتوزعها تياران متعارضان: تيار الطب النفسي الذي ابتدأ مع اسكيرول سنة 1883، وكان يعتبر كل المنتحرين مرضى نفسيين. أما التيار الثاني فتمثله المدرسة السوسيولوجية والتي انطلقت مع دوركايم سنة 1897 والتي اعتبرت الانتحار ليس سلوكا فرديا وإنما هو نتيجة للشروط الاجتماعية التي يعيش ضمنها الفرد[9]، وفي هذا السياق بين

هالبواخز أن هناك اعتبارات اجتماعية تدفع إلى الانتحار حددها في مجموعة من العوامل منها :

– تفكك الجماعة (المغالاة في الفردانية): الانتحار الأناني.

– الاندماج المفرط في الجماعة (الإحساس بعدم السيطرة على الذات): الانتحار لأجل الآخر كما هو الحال في المجتمعات البدائية.

–التفكك الفوضوي للجماعة (الانتحار في غمرة الأزمات الاقتصادية والسياسية، ضعف التماسك الاجتماعي، الانتحار الفوضوي).

– طغيان التنميط الاجتماعي (انتحار العبيد).[10]

كما ميز هالبواخز بين الانتحار والتضحية انطلاقا من الاعتبارات التي يحددها المجتمع. وهكذا فالمجتمع هو الذي يرفض الانتحار ويمجد التضحية تبعا لقواعد محددة[11].

إلا أن ما يؤاخذ عادة على الأطروحة السوسيولوجية هو رفضها للخصوصيات ومميزات كل شخصية والتي تقصيها كعوامل مؤثرة ومؤدية إلى الانتحار. وهذا ما دفع إلى بروز اتجاه يحاول أن يجمع بين العوامل العضوية والنفسية والإجتماعية. بحيث يمكن اعتبار الانتحار هو أولا موقف من الذات تجاه الواقع والمجتمع[12].

وكيفما كان الحال فلا يمكن إقصاء الآخر والمحيط كعوامل رئيسية ومحددة لهذه الظاهرة. وفي هذا السياق بين ستنكل أن من وظائف الانتحار إثارة الانتباه وذلك بقصد إبراز خطورة الوضع والذي قد لا يثير اهتمام الآخرين ولا يقدرون مأساويته. كما أن إثارة الانتباه هذا قد يكون بقصد إشعار الآخر بنوع من الحاجة إلى الاهتمام والإنصات والتقدير تجاه الذات[13]، وهو في النهاية تعبير عن فشل الذات وعن عجزها عن التأثير على نحو إيجابي في محيطها. ويبرز أيضا ستنكل أن الانتحار هو موقف تجاه الأوضاع الكارثية التي تثير في النفس القلق والانزعاج وتفقد الذات صوابها[14].

وعلى العموم فإن الانتحار هو رد الفعل النهائي للمنعزل بقصد إعادة ربط الاتصال بالعالم الخارجي ولو كان ثمن ذلك هو الإعدام. فالانتحار يحمل معنى إنسانيا، إنه بحث عن التواصل مع الآخر الذي يظل حاضرا باستمرار .إننا ننتحر من أجل أحد ما أو من أجل شيء ما[15].ومن خلال إعدام الذات فإن الانتحار على نحو غير مباشر هو رغبة في إعدام الوضع الذي يخلق القلق. لهذا فإن الانتحار قد يؤدي كذلك وظيفة الهروب من مواجهة العواقب والمخاطر أو الفشل والعقاب والتهديدات.ولكن الانتحار ليس فقط هروبا أمام المخاطر الخارجية وإنما هو كذلك هروب من الذات نفسها عندما تستشعر خطورة المسؤولية وجسامتها ولم يعد باستطاعتها أن تعيش الفشل في صمت. وعلى العموم فإن الانتحار يجسد العنف الموجه ضد الذات والآخرين[16].

وتتجلى أيضا الجوانب النفسية لهذه الظاهرة.في أن الانتحار قد يكون نتيجة انهيار نفسي كما قد يحدث في حالات الكآبة التي تصاحبها الآلام المعنوية، والشعور بالذنب وتوبيخ الضمير، وحظر أي تفريغ للمعاناة يمكن أن يكون على حساب الآخرين. لهذا فإن الانتحار علامة مميزة للأمراض العصابية[17].

إن هذه المعطيات التي تمدنا بها المقاربة العلمية قد تفيدنا خاصة من الزاوية السوسيولوجية للكشف عن بعض الدوافع التي قد تكون وراء لجوء ابن سبعين إلى الانتحار إذا صحت هذه الرواية. والتي قد تكون المآسي والكوارث الاجتماعية وعوامل التفكك والضياع والإقصاء والتهميش والتي عانى منها ابن سبعين بشدة طوال حياته أحد الاعتبارات الرئيسية التي دفعت ابن سبعين إلى هذا الطريق. كما ينبغي أيضا أخذ واقع ضغط الأزمة، فمن المعلوم أن الانتحار قد ارتبط دوما باللحظات الحرجة في تاريخ الشعوب، يقول بيير مورون: «عرف الانتحار انتشارا واسعا في روما عند انهيار الإمبراطورية» وقد ظهر تمجيد الانتحار آنذاك عند سينيكا الذي قال: «إن التفكير في الموت هو تفكير في الحرية»[18] وهكذا يقترن

الانتحار بالحرية والتحرر.

وبما أن ستنكل يرى في الانتحار رغبة في التواصل وإثارة الانتباه فقد يكون هذا الاعتبار كذلك واردا وربما يؤكد الرواية التي تزعم أن ابن سبعين قد انتحر فعلا، خاصة إذا علمنا أن ابن سبعين كان شغوفا بكل ما هو غريب وغير مألوف. والواقع أن الدارس لفكر وسلوك ابن سبعين لن يجد في الانتحار شيئا غريبا عن هذه الشخصية الغريبة.

الموت والانتحار في فلسفة ابن سبعين:

إن هنالك أسبابا عديدة تدفعنا إلى الاعتقاد بأن ابن سبعين قد انتحر فعلا. فإذا ما انطلقنا من المعطيات العلمية أو ما يحمله خطاب ابن سبعين نفسه وجدنا أن هنالك ما يقوي هذا الاحتمال. فمن وجهة نظر التحليل النفسي مثلا يعتبر الانتحار سلوكا مازوخيا ناجم عن تسلط ألانا الأعلى. والممارسة الصوفية تزيد من حدة هذا التسلط من خلال تكريس الإحساس بالذنب والمسؤولية. وتمثل لحظة الانتحار اللحظة القصوى للتسلط الصادي للأنا الأعلى. وبما أن الانتحار هو رغبة لاشعورية لمعاقبة الذات، خاصة في حالات الإحباط والفشل، لهذا فإن العنف الذي يسكن شخصية ابن سبعين لم يجد في النهاية هدفا آخر يصوب نحوه سوى أن يوجهه ضد نفسه، وجاء ذلك عن طريق الانتحار.

ونجد بيير مورون ينقل عن ناخت أن الانتحار يحقق للشخصية الميلانكولية: «وحدة للأنا، ووحدة مع الموضوع، ووحدة لدوافعها المضطربة»[19]. وهكذا يأخذ الانتحار شكلا من أشكال الوحدة الذي ظل يحرك ابن سبعين ولم يستطع تحقيقه إلا عن طريق الموت، فالانتحار لا يخرج عن المطلب العام للوحدة. والواقع أن الطابع الميلانكولي لشخصية ابن سبعين واضح في تقلباته وقلقه الذي يبدو بوضوح من خلال خطابه وممارساته.

ثم أن الانتحار قد يكون كذلك نتيجة للاكراهات الأخلاقية والاجتماعية والدينية، والذي يظهر أن ابن سبعين عانى منها كثيرا. كما قد يكون أيضا نتيجة للتسامي كما هو الحال عند بعض الصوفية، أو يكون ثمرة تراكم الأحداث المأساوية والتي تتالت على ابن سبعين في هذه المرحلة (وفاة ابنه. الحصار.. الخ).. ولهذا فضل الانتحار على أن يعيش حياة الضغط والإكراه.

ومن جهة أخرى بين بيير مورون أن الأطباء لديهم ميل أكبر إلى الانتحار، وأن نسبة الانتحار في صفوف هذه الفئة أكثر من غيرها، وقد أثار ذلك اهتمام الدارسين، ومعلوم أيضا أن ابن سبعين إلى جانب اهتمامه بالفلسفة قد اشتغل أيضا بالطب[20].

كما قد يكون الإحساس بعدم القابلية للتكيف دافعا نحو الانتحار. وعدم قابلية التكيف تظهر من خلال كثرة الترحال التي ميزت حياة ابن سبعين. ولقد كانت السنوات الأخيرة من حياة ابن سبعين مضطربة للغاية، بعدما زادت الضغوطات عليه من كل جانب مما جعله يفكر في الرحيل إلى الهند، يقول أبو الوفاء التفتازاني: «إن فقهاء مكة تألبوا على ابن سبعين في السنتين الأخيرتين من حياته بمكة، والتحم الشنآن بينه وبينهم»[21]. وربما تكون هذه الضغوطات النفسية والاجتماعية والسياسية هي التي دفعته إلى الانتحار. إن التجاء ابن سبعين إذن إلى الانتحار جاء نتيجة إحساسه بالضيق والمحاصرة من كل الجهات مما ولد لديه شعورا بعدم الأمان، وأنه لم يعد هنالك مكان آخر للاستقرار فيه. وهكذا فإن ترحاله من مكان إلى آخر يبرز وجها آخر لشخصية ابن سبعين التي لا تتكيف مع أي محيط، وعدم قابليته للتكيف هذه علامة على التوتر والقلق والضيق التي تميز هذه الشخصية. وكلها عناصر ترجح إقدامه على الانتحار. فالاعتبارات النفسية والاجتماعية إذن كلها تتظافر لتدعم وتقوي من هذا الاحتمال. وقد سبق أن اعتبر أدلر الانتحار ليس سوى سلوك لمقاومة الأوضاع المأساوية التي تعاني منها الشخصية. وهو أيضا وسيلة للانتقام وتعويض الشعور بالدونية[22].

ومن المعلوم كذلك أن الطبقات الأرستقراطية التي كان ينتمي إليها ابن سبعين هي الأكثر عرضة للانتحار من الطبقات المعدمة لأنها أكثر إحساسا بصدمة الحرمان، وهكذا كلما حصلت هنالك أزمات اقتصادية وجدنا هؤلاء أسرع إلى الانتحار. وهذا ما دفع دوركايم إلى القول ب: « أن الفقر يحمي »[23].

وفضلا عن هذه المعطيات والأدلة العلمية التي أشرت إليها فهنالك كثير من المصادر القديمة والحديثة كلها ترجح إقدام ابن سبعين على الانتحار.

فالأستاذ السرغيني يرى أن انتحار ابن سبعين جاء نتيجة إكراهات وضغوط عديدة أبرزها ضغوط الفقهاء والمحدثين والتي بلغت ذروتها حين مقامه في مصر مما اضطره إلى الفرار إلى مكة، بعد ذلك سعى خصومه، الذين كادوا أن يوقعوا به إلى إيغال صدر الأمير أبي نمي ضده ودفعه إلى التنكيل به من خلال نشر ادعاءات كاذبة ومغرضة. وقد كان ينوي ابن سبعين الهروب إلى الهند بعيدا عن هذه المضايقات لذا لم يكن انتحاره نتيجة نزعة وجودية كما يزعم عبد الرحمن بدوي أو نتيجة رغبة في الفناء في الذات الإلهية كما زعم ماسينيون[24].

إلا أن التفتازاني لا يرجح الرأي الذي يزعم أن ابن سبعين قد مات منتحرا لأنه في اعتقاده يستند إلى روايات غير مؤكدة، ويعتقد أن خصوم ابن سبعين هم الذين دسوا هذا الرأي وعملوا على إفشائه وانتشاره بين الناس، والمصادر التي تورد أن ابن سبعين مات منتحرا هي: الذهبي وابن شاكر. ويعتقد أبو الوفاء التفتازاني أن الرأي القائل بأن ابن سبعين مات مسموما بعد أن حرض الملك المظفر على من يدس له السم يبدو محتملا، وإن كان هو يرجح أن يكون موته طبيعيا[25].

لكن ما أرجحه هو أن ابن سبعين بعدما زادت معاناته وعزلته في هذه المرحلة رغم علاقته الطيبة بأبي نمي الذي ظل الملجأ الذي يفزع إليه، وبعد ما زادت تهديدات كل من الملك بيبرس وأمير المدينة ضده واللذين كانا يريدان التخلص منه، واللذين قد يكونا أثرا على شخص الأمير أبي نمي فبادر ابن سبعين إلى الانتحار إن

كان فعلا لم يقتل مسموما كما تذهب بعض الروايات والتي توحي إلى أن هنالك مؤامرة تحاك ضده في الخفاء. هذا فضلا عن الشروط النفسية والاجتماعية الأخرى التي كان يعاني منها والتي سبق أن أشرنا إليها.

ومن المعلوم أن وفاة ابن سبعين صادف مجموعة من الأحداث الهامة في حياته .فلقد توفي الابن الوحيد لابن سبعين سنة 666هـ.وذلك ثلاثة سنوات قبل انتحاره، وربما يكون هذا الموت المفاجئ لابنه أيضا من العوامل التي زادت من أزمته وضيقه وتمزقه الداخلي[26].

ولعل تصور ابن سبعين من الموت كما أفصح عنه في مؤلفاته يكشف أيضا عن بعض الجوانب المهمة لهذه المسألة. فقد كان ابن سبعين يمجد الموت وينظر إليه نظرة إيجابية ويرى فيه على أنه بمثابة الخلاص الإنساني. وهذا التصور الإيجابي للموت لابد أن يؤخذ أيضا بعين الاعتبار وقد تكون هذه عقيدة بالنسبة إليه آمن بها فأقدم على الموت من غير انتظار. فما هو تصور ابن سبعين للموت وكيف تبلورت إذن حقيقة الموت في فلسفته وما هي طبيعته؟

إن الموت عند ابن سبعين لا يعقل إلا في المركب ولما كانت النفس روحانية بسيطة فلا يجوز الموت في حقها «الموت معقوله نقض التركيب والمركب غير روحاني »[27] فالنفس لا توصف بالموت إلا عرضا عند ارتباطها بالجسم وأن طبيعتها اللازمة لها هي الحياة.

كما أن الموت عند ابن سبعين هو الولادة الحقيقية للنفس الناطقة «وهذه النفس باقية بعد الموت لا تفنى ولا تتغير بل الموت يزيدها حسنا وبهاء وهو ولادتها»[28]. فالموت هو خلاص النفس الإنسانية لأن بواسطتها تتحقق سعادتها وتعود إلى عالمها متى تجردت عن المادة أو تنحط إذا غلبت عليها المادة والأغراض المادية و«أن النفس بالموت تتخلص وتتصل بعالمها وتسعد وتصعد إذا علت وتنحط وتنتكس إذا جهلت»[29]. وبهذا الاعتبار تكون المعرفة أساس سعادة الإنسان وشقاوته.

كما يعتقد ابن سبعين أن الجسم سجن للنفس يحول بينها وبين تحقيق كمالها الذي يتمثل في الاتصال والالتحاق بالعالم الروحاني، ولهذا فحياة الإنسان في هذا العالم ليست هي الحياة الحقيقية والمطلقة. «والإنسان حي في هذا العالم أعني عالم الكون والهيولى لا بالكمال الأول، وفي العالم الروحاني بالكمال الآخر»[30]. والموت إنما يكون للنفس الحيوانية وليس للناطقة وذلك أن هذه الأخيرة متى تجردت وحصل لها الكمال استحال الموت في حقها. أما إذا غلبت عليها الشهوات والأغراض المادية ضعفت وانتكست وصارت كالحيوانية واستحقت بذلك الفناء والموت. ويميز ابن سبعين بين الموت الطبيعي الخاص بالنفس الحيوانية والموت الوجودي الخاص بالإنسان «وهذا هو الموت الوجودي وصاحبه لا يوصف بالموت الهيولاني وإن كان هيكله يموت فإن هذا لا موت طبيعي يلحقه ونفسه في عالم الملكوت ساكنة وجسده المشار إليه يمشي ويرزق ويصرفه هو كمال يصرف جميع أجسام العالم»[31]. وهذا الموت الوجودي وآثاره إنما هي نتيجة الاتصال «وتجرد النفس عن علائقها المادية وقواطعها العرضية»[32]. وهو ما يصفه عادة الفلاسفة بالحكمة المشرقية: «وهذه النفوس التي تكون على هذه الهيئة هي التي تظفر بالحكمة المشرقية عندكم يا فيلسوف»[33].

وينتقد ابن سبعين التفسير الطبيعي للموت وذلك لأن الطبيعة ليست فاعلة في اعتقاده. وإذا افترضنا كونها سبب الموت فستكون كذلك سبب التكوين. والحقيقة أن لا فاعل إلا الله: «إن كانت الطبيعة الإنسانية كما تقدم في أول المبحث سبب الموت وتفرق الاتصال [اتصال الجسم بالنفس] فهي إذن سبب الاجتماع والتكوين والانفصال»[34]. وهكذا ينتهي ابن سبعين إلى اعتبار الله الحقيقة الوجودية المطلقة الوحيدة الفاعلة التي تحيي وتميت «فالحق في الأشياء لله والموت في الإنسان حق. فالمميت هو الله سبحانه وتعالى»[35]. فالموت إذن يتم بإرادة إلهية وليس فعلا طبيعيا «فالمميت هو الحي القيوم والواحد الصمد والفرد الخير الحكيم البصير»[36].

إن هذه الرؤية لابن سبعين تبرز الموت وكأنه شيء مرغوب فيه. وأنه الولادة الحقيقية للإنسان. وما دام هذا الأخير حبيس الجسد والمادة فهو ميت في الحقيقة. والتجرد من الجسد والتخلص من متطلباته لا يتم إلا بالموت. إن موقفا كهذا سوف يرى في الانتحار سلوكا تحرريا يخلص النفس من عذابها وبؤسها وشقاوتها. ولهذا سيسرع إليه راغبا فيه. ولا شك أن هذا التصور السلبي للحياة والجسد لا يمكن أن يفسر إلا بالظروف المأساوية والكارثية التي جعلت ابن سبعين يرى في النهاية أن الحياة ليست سوى عذابا.

وهكذا يبدو أن ابن سبعين أراد دائما أن يكون سيدا وذلك بدءا حينما اعتبر نفسه قطبا ومركزا للكون والوجود ومحصلا للمعرفة المطلقة ومالكا لها، حتى أنه أراد أن يكون إلها. وأخيرا عندما أقدم على الانتحار. فعوض أن ينتظر الموت في سلبية تامة أراد أن يكون فرصة لإبراز إرادته واختياره. وهذه المحاولة تظهر الجوانب الغريبة التي تميز شخصية ابن سبعين الذي تطلعت إلى اقتحام مقام الألوهية واحتلاله باسم وحدة الوجود.

❐ ❐ ❐

هوامش

1 - MORON (p) le suicide (Que sais je ?) Presses universitaires de France; Cinquieme édition: 1993. pp. 8

2 – التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، بنسالم حميش، دار المنتخب العربي، بيروت. الطبعة الأولى، 1993، ص.82.

3 – المرجع نفسه، ص.82.

4– روضة التعريف بالحب الشريف، لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة،الطبعة الاولى 1970، بيروت. ص. 375، ج.1.

5 – شفاء السائل لتهذيب المسائل. دراسة تحليلية، أبو يعْرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، 1991، ص.197.

6 - le suicide, pp. 12.

7 - Ibid, pp. 3.

8 - Ibid, pp. 4.

9 - Ibid, pp. 12 /13.

10 - le suicide, pp. 14.

11 - Ibid, pp. 14.

12 -Ibid, pp. 14-15.

13 - Ibid, pp. 71.

14 - Ibid, pp. 72.

15 - Ibid, pp. 78.

16 -Ibid, pp. 73.

17 - le suicide, 85.

18 - Ibid, pp. 7.

19 - Ibid, pp. 85.

20 - le suicide, pp. 63-64.

21 – ابن سبعين وفلسفته الصوفية، أبو الوفاء التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1973، ص.58.

22 - Ibid, pp. 67.

23 - cité par MORON dans le suicide, pp. 27

24 - l'expose critique de la pensée musulmane a travers ibn sab'in; MOHAMED SERGHINI ; thèse présentée pour l obtention du doctorat d'état Es lettres Paris 1984, pp. 85.

25 – ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص. 65.

26- l'expose critique de la pensée musulmane a travers ibn sab'in ; MOHAMED SERGHINI, pp. 178.

27 – بد العارف، عبد الحق بن سبعين، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، 1978، ص. 309.

28 – المرجع نفسه، ص. 306.
29 – المرجع نفسه، ص. 302.
30 – المرجع نفسه، ص. 297.
31 – المرجع نفسه، ص.297.
32 – بد العارف، ص. 297.
33 – المرجع نفسه، ص. 297.
34 – المرجع نفسه، ص. 300.
35 – المرجع نفسه، ص. 300.
36 – المرجع نفسه، ص. 304.

❐ ❐ ❐

مراجع

– ابن خلدون (عبد الرحمن): **شفاء السائل لتهذيب المسائل**. دراسة تحليلية. د ابو يعرب المرزوقي ، الدار العربية للكتاب، 1991.

– ابن سبعين (عبد الحق): **بد العارف**، تحقيق الدكتور جورج كتورة ، دار الأندلس ، بيروت، 1978.

– ابن الخطيب (لسان الدين): **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق محمد الكتاني،الطبعة الاولى بيروت 1970.

– التفتازاني (ابو الوفاء): **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1973.

– حميش (بنسالم): **التشكلات الايديولوجية في الآسلام**، دار المنتخب العربي، بيروت. الطبعة الاولى 1993.

+ **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق محمد الكتاني،الطبعة الاولى بيروت 1970.

– التفتازاني (ابو الوفاء): **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1973.

Moron(Pierre) : *Le suicide (que sais-je ?)*. Presses universitaires de France . Cinquiéme edition. 1993.

Serghini(Mohamed) : *L'expose critique de la pensée musulmane a travers ibn Sab'in*, Thèse présentée pour l'obtention du doctorat d'état Es lettres, Paris 1984.



محنة الفقيه عبد السلام جسوس
في سياق علاقة الفقيه بالسلطة
في التاريخ العربي الاسلامي

عمر الصوصي العلوي*

يكتسي الحديث عن علاقة الفقيه بالسلطة في تاريخ الإسلام أهمية بالغة، لاعتبارات أساسية ترتبط في مجملها بإشكالية الحكم ومقتضياته، ودور الفقيه في تأسيسه وتوجيهه، وحدود العلاقة بينه وبين السلطة، والمجال الذي يسمح للفقيه أن يتحرك فيه، دون أن يتجاوزه إلى غيره.

وعلى أساس هذه الأهمية اخترت الحديث عن محنة الفقيه المغربي عبد السلام جسوس في قضية تمليك عبيد البخاري على عهد السلطان مولاي إسماعيل العلوي، وربطها بسياقها التاريخي، لما يمكن أن تحمله هذه المحنة التي انتهت بالفقيه جسوس إلى مأساة القتل، من دلالات سياسية قابلة للتوظيف في طريقة فهمنا وتحليلنا لواقع النخبة الفكرية في علاقتها بالسلطة. فمن هو الفقيه عبد السلام جسوس؟ وماهي

* باحث، الرباط.

حيثيات وأسباب محنته؟ وما هو موقعها في سياق تطور العلاقة بين الفقيه والسلطة في التاريخ العربي الإسلامي؟

1 ـ جسوس العالم المتصوف:

هو أبو محمد عبد السلام بن أحمد المدعو حمدون بن علي بن أحمد جسوس الفاسي المنشأ والولادة والدار[1].

حلاه صاحب سلوة الأنفاس ب: "الإمام العلامة المشارك الفهامة شيخ المعارف والفضائل وإمام الأكابر والأفاضل وصدر المجالس والمحافل الصوفي الأنور الصالح البركة الأشهر" [2].

أما من حيث معرفته بالعلوم السائدة في عصره وتدريسه لها، فيقول عنه: "كانت له معرفة بالنحو واللغة والفقه والحديث والتفسير والأصول والبيان وعلم الكلام وغير ذلك، وغالب تدريسه صحيح البخاري والشمائل وسيرة اليعمري والشفا وتفسير الجلالين ورسالة ابن أبي زيد. وابن عاشر ومختصر خليل، ومن كتب التصوف: التنوير والحكم ولطائف المنن، والفهود الكبرى، وقوت القلوب"[3].

كان الفقيه جسوس في منهج تدريسه "غواصا على لطائف المعاني والفهوم، يستحضرفي تدريسه للكتاب والسنة ومعارضات الآيات والأحاديث وأجوبتها، وماهو من ذلك صحيح وسقيم، ويستحضر مأخذ المتصوفة من الكتاب والسنة. ويقرر كل ذلك بعبارة سهلة واضحة موفية بالمراد"[4].

أما من حيث علاقته بعامة الناس فقد كان مسجد تدريسه مكانا لاجتماع الناس لقراءة الأحزاب والأوراد والهيللة على المألوف في الزوايا "وكانوا يعتقدون خصوصيته سيما من لازمه وعرف حاله، ويقصدونه في المشاورة في الأمور الدينية والدنيوية، ويحمدون أشارته. وكان إليه المرجع في مسائل المعاملات والنوازل والأثمان يحل مشكلتها ويبين معضلها"[5].

2 ـ حيثيات، أسباب وفصول محنة الفقيه جسوس:

- **حاجة البلاد لجيش قوي:**

تمكن الشرفاء العلويون من الوصول إلى الحكم في النصف الثاني من ق 11هـ/ 17م، ولم تقم دولتهم على أساس السند الصوفي كما هو الأمر بالنسبة للسعديين، بل اعتمدوا في تدعيم حركتهم السياسية والعسكرية على فكرة الشرف والانتماء لآل البيت. لما كانت تحظى به من تقديس وتعظيم في المجتمع المغربي، لكن فكرة الشرف لم تكن وحدها كافية لتثبيت حكمهم في مجتمع كانت القبيلة تشكل فيه وحدة اجتماعية أساسية، وكان فيه لمؤسسات الزوايا وأرباب التصوف سلطة توجيهية قوية على شرائح عريضة من المجتمع المغربي، فكان لابد من مراعاة هذه الخصوصيات التي تميز المجتمع، وهو ما انتبه إليه السلطان مولاي إسماعيل.. ولهذا تميز حكمه على مستوى تثبيت أركان الدولة بإجراءين أساسيين:

– محاولة تدجين مؤسسة الزاوية، وذلك بقراره القاضي بأن تجعل كل زاوية مقرها بفاس، وفي هذا ضرب للزاوية في عمقها الاستراتيجي العسكري وحرمانها من مقومات تواجدها المادي المرتبط ارتباطا وثيقا بالبادية[6].

– تأسيس جيش قوي مستقل عن المجموعات القبلية التي تتأرجح في بناء تحالفاتها بين الولاء للسلطة ومعارضتها. وهو ما يعرف تاريخيا بجيش عبيد البخاري.

وبهذا الاجراء الثاني ارتبطت محنة الفقيه عبد السلام جسوس:

لقد انتبه السلطان مولاي اسماعيل إلى وجود عناصر سلالية لا تشكل وحدة قبلية اجتماعية مستقلة، بل تربط بعلاقة الخدمة والعبودية بالمجموعات القبلية المغربية وهذه العناصر كانت على ثلاثة أصناف[7]:

ـ العبيد: وهم الذين كانت تمتلكهم القبائل بموجب عقد شراء ولأسيادهم الحق في التصرف فيهم بالبيع والشراء.

- المعتقون والحراطين: وهم إن كانوا من الناحية الاجتماعية في وضعية العبيد فهم بمقتضى الشرع ليسوا بعبيد بل هم أحرار.

- صنف آخر ماهم بالعبيد وماهم بالأحرار: وهم الذين كانوا عبيدا للسلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي، ثم انتشروا في قبائل المغرب بعد موته وانقراض الدولة السعدية.

رأى السلطان مولاي إسماعيل أن الدولة أحق وأولى بالانتفاع من خدمة هذه العناصر السلالية[8] ولهذا أصدر أمره بجمع العبيد والمعتقين والحراطين وتسجيلهم في ديوان لتمتلكهم الدولة وتجعل منهم جيشا قويا يكون مستقلا عن المجموعات القبلية[9] لكن إجراء السلطان كان يحتاج إلى من يضفي عليه المصداقية ليصبح إجراء شرعيا، لأن شراء المعتقين والحراطين يطرح سؤال الشرع: هل يجوز تملكهم أم لا وهل يحق له أن يجبرهم على الخدمة في الجيش ما دامت حجج عبوديتهم غير متوفرة. فكان لا بد من العودة إلى العلماء باعتبارهم من يمتلك الأهلية الشرعية للحكم في المسألة. لكن مشروع السلطان اصطدم بمعارضة علماء فاس، وهم المعول عليهم في الاستفتاءات الشرعية، حيث رفضوا تمليك حراطين المدينة باعتبارهم أحرارا وليس هناك ما يفيد أنهم مملوكون أو عبيد[10] ومن هنا بدأت فصول الخلاف بين السلطان والعلماء وبدأت تنسج معها الخيوط الأساسية لفصول مأساة الفقيه جسوس.

- **موقف الفقيه جسوس من مسألة تمليك الحراطين[11]:**

سجل عبد السلام جسوس موقفه من قضية تمليك الحراطين في إطار النصيحة، حيث افتتح فتواه بقوله: إن الدين حسبما في الحديث النبوي "هو النصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[12]. ومن ثم خلص إلى أن النصيحة للولاة هي: "إعانتهم على الحق وطاعتهم فيه وأمرهم به وتذكيرهم برفق ولطف وإعلامهم بما غفلوا عنه من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم

وتأليف قلوب الناس لطاعتهم والصلاة خلفهم والجهاد معهم وأداء الصدقة لهم"[13] في حين رأى أن النصيحة للعلماء هي: "قبول ما رووه وتقليدهم في الأحكام وحسن الظن بهم"[14].

ومن مبدأ لزومية تبادل النصيحة بين العالم والسلطان يرى الفقيه جسوس أن نصيحته للسلطان مولاي إسماعيل في مسألة تمليك الحراطين تكمن في إظهار الحكم الشرعي فيها، وعدم كتمانه، لأن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة نصحت "بوجوب بيان الحكام وبالوعيد على كتمها على الأنام (...) أما ليها وتبديلها بنحو استحلال محرم ولو صغيرة علم من دين الإسلام تحريمه بالضرورة فهو الحـاد وكفر"[15].

أما مجال الحكم الشرعي الذي أراد الفقيه إظهاره للسلطان، فيتعلق بالأنساب "فحفظ الأنساب - يقول جسوس - أحد الكليات الخمس التي تواصت عليه جميع الأنبياء والرسل، ولم تستبح في شريعة من شرائع الأمم والنصوص في ذلك صريحة.. وقد قال صلى الله عليه وسلم في خطبته المشهورة في حجة الوداع: "فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام" قال العلماء وحفظ الأنساب داخل تحت حفظ الأعراض"[16].

ومن ضرورة حفظ الأنساب يخلص جسوس إلى موضوع تمليك الحراطين، فيرى أن ما أشار به السلطان "من جمع الحراطين وكمال رغبته في ذلك، ليس إلا بما اقتضاه رأيه الصائب وعزماته النافذة من تكثير الجيوش التي بها قوام الدين وحفظ بيضة الإسلام والمسلمين لأنه أثاره وحاشاه من شهوة دنيوية لذلك"[17] لكن يجب أن يكون ذلك على مقتضى القواعد الشرعية، لأن تكثير الجيوش "لا يتوقف على استرقاق بل هو طوع اليد بدونه"[18] وهذا هو الذي لم يفقه الذين كلفهم السلطان بجمع الحراطين، حيث قاموا بتدبير هذا الشأن "على وجه مضاد للحق معاند للقواعد الشرعية مناف لقصده (أي قصد السلطان)"[19]، مما أدى إلى المجاهرة

باستعباد الأحرار واسترقاقهم "بدون وجه شرعي"[20] وهذا يتنافى مع مقصد السلطان الذي "يفصح ويصرح علنا بأن هذا الأمر لا يرتكب فيه إلا أكمل وجه من وجوه الصحة الشرعية"[21]. وما دامت أوامر السلطان لم تحترم، فالواجب على أهل العلم "إنهاء هذا الخطب النازل (...) وكشف الوجه الذي ينتحل عليه وما يرتكب في ذلك من المحظورات الموبقات، وبيان حكمه إذ مثل هذا مما لا يسع التغافل فيه والتساهل في أمره"[22].

وعلى هذا الأساس خاطب الفقيه جسوس السلطان قائلا: "فأبث لمولانا نفذت أوامره (...) أنه غير خفي (...) أن المطالبين به الآن في مدينة فاس هم أناس أحرار كغيرهم من سائر أحرار المسلمين حريتهم معلومة لا اشتباه فيها. وكل ما يقع منهم من الإقرار بأنهم أرقاء المعين أو لغير المعين أو يقع من غيرهم من الشهادة عليهم برقية على أي وجه كانت فإن ذلك كله عن ضغط وإكراه مشاهد معاين. بحيث لا ارتياب فيه ولا يختلج في ذهن افتقاده إلى إثبات"[23] حيث أعلن من كلفهم السلطان بجمع الحراطين: "بأن هذا الاسترقاق إن لم يقع الانقياد له والاذعان انتقم من الكافة ونكل بهم وعوقبوا العقاب الشديد بأن ينزل بهم ما لا يستطاع من الأمور الفظيعة من قتل نفوس وهتك حريم وإلزام ما لا يطاق من قناطير الأموال"[24].

وبناء على أسلوبي الضغط والإكراه اللذين تم التعامل بهما في قضية تمليك حراطين فاس يرى جسوس أن شهادة الغير فيهم بالرقية غير جائز شرعا، ولا يعول عليها "فكيف يعول على هذا الاقرار وهذه الشهادة وكيف يعتد بذلك ويسترقوابه، ونصوص الأئمة طافحة بان كل ما كان من إقرار وشهادة عن ضغط وإكراه فهو لغو لا اعتداد به."[25] حتى وإن كان إقرارهم بالعبودية بناء على رغبتهم دون ضغط أو إكراه، فلا يجوز كذلك التسليم بهذا الإقرار "ولا يلزمون به لأن حريتهم حق من حقوق الله تعالى، فليس لهم إرقاق أنفسهم"[26].

ولم يغفل الفقيه جسوس أن يذكر السلطان "بتشوف الشارع للعتق وحفظه عليه والوعد عليه بجزيل الثواب"[27] لسد باب الرق وإبطاله، أما إذا تعلق الأمر

باستعباد الأحرار واسترقاقهم فالأمر يغدو مصيبة عظيمة في الدين والدنيا "لم تقع في غير هذا القطر المغربي من سائر الأقطار ولم يبتل بها أهل عصر من الأعصار"[28]. ولهذا فهو يدعو السلطان إلى استدراك الأمر بتولي شأن هذه المصيبة "بكشف أذاها ورفع شكواها، فقد ضاقت نفوس الخاصة والعامة بها ذرعا وما استطاعوا لها نظرا ولا سمعا لجمعها بين المصيبة في الدين والدنيا، فلمثلها يود المؤمن ألا يكون موجودا في الأحياء (...) فمعاذ الله أن يقع هذا وأمير المؤمنين موجود وللعلماء والعلم حراس على الدين قعود"[29].

وفي ختام جوابه يوضح جسوس للسلطان السبب الأساسي في تأخره عن كتابة هذا الجواب[30] مما يمكن اعتباره دفاعا عن مصلحة ذاتية في إطار دفاعه عن حراطين فاس فيقول: "فإن ابتدر للفكر أن يقال لما تأخر منكم هذا المقال إلى الآن وقد تقدمت أمثال وعاينتموها فما وقع منكم بسط هذا الكلام فيها (...) فجوابه أن مطالبين بالاسترقاق في تلك الأمثال هم في أمكنة بعيدة عنا لا نعرف لهم آباءهم وأعيانهم، بل ولا أسماءهم، فكيف بحريتهم ورقيتهم. وما وقع من الكتب على ذلك (...) العهد فيه على شهود بلادها وعدولها وقضاتها. فهم متقلدون من ذلك ما تقلدوه وأما هؤلاء المطالبون بالاسترقاق الذين الكلام الآن فيهم. لم يزالوا منذ النشأة معنا ببلد واحد فنحن نعرفهم ونعرف حريتهم ولا يخفى علينا أمرهم. وقد دعينا الآن والجئنا لتقييد ما هو مقرر عندنا"[31].

- **فصول محنة الفقيه جسوس:**

لقد سجل جسوس فتواه وموقفه من مسألة تمليك الحراطين بطلب من السلطان كما أكد على ذلك في آخر جوابه، وفي الغالب كان ذلك بعد استدعائه مع عدد من العلماء لحضرة المولى إسماعيل للتباحث في المسألة[32] لكن يبدو أن السلطان لم يطلع على جواب جسوس ولم يستمع إليه حيث لم تكتمل فصول الحوار بينه

وبين العلماء فقام من بينهم على استياء، فأخذ "جسوس بطرف برنوصه، وقال له اجلس تسمع ما قال جدك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستشاط السلطان غضبا"[33]. ومن هنا بدأت محنة الفقيه جسوس التي انتهت به إلى مأساة القتل فكانت فصولها كالآتي:

-أمر السلطان بحبسه من غير قيد حديد ولا سلسلة "وأمر أن يحفظ ما يخرج على فيه من الكلام، وذلك أواسط ربيع الأول عام 1120 فلم يسمع للفقيه المذكور في السجن كلام عليه يلام (...) فأمر بتسريحه ورده إلى فاس، ظنا منه أنه يفعل ما فعل الناس"[34].

– بعد تسريحه من السجن "أرسل إليه السلطان برفق وإحسان يطلب الموافقة على ما كان، فأبى وامتنع، وقال: لا يراني الله موافقا على ما وقع ولو أدى إلى ما لا محيد عنه ولا منه مفر. وأنا صائر إلى ما أراد وقدر. فقولوا لمولانا ينظر فيما به أمر وأن جده نهى عن ذلك وزجر"[35].

– بعدما امتنع الفقيه جسوس عن الموافقة على تمليك الحراطين "أمر السلطان بحبسه وتعذيبه عذابا خفيفا"[36]. لكن قائد فاس أبو علي الروسي لم يتقيد بأوامر السلطان، حيث قيده بالسلاسل وأجرى عليه أنواع العذاب وضيق عليه في جميع الأحوال[37]. وهناك رواية تقول إنه تم تسريحه في الثاني والعشرين من جمادى الثانية من عام 1120 " لكونه تشفع فيه بعض الصالحين الكمال"[38] لكنه لم يوافق على ما أراد السلطان بشأن حراطين فاس. ثم أعيد للسجن في أواخر رجب عام 1120. وهناك رواية أخرى تذهب إلى أنه لم يسرح بعد سجنه في المرة الثانية[39]. لكن مالا خلاف فيه هو أنه في سجنه آخر مرة قبل مقتله أمر السلطان " بأخذ ماله من الأصل والمال، لعله أن يرجع وبفعل ما فعله الفقهاء وسلموا من الوبال "[40]. لكن جسوس لم يعدل عن موقفه الرافض لتمليك حراطين فاس. فأخذ السلطان "مال عياله وأقاربه وماله من عم وخال، وسجن ولد أخيه في 26 من ذي الحجة عام

1120 (...) وأغرم خمسة قناطير" [41].

– خلال مدة سجنه الأخيرة قام أعوان السلطان بالطواف به في الأسواق "وهم ينادون من يفدي هذا الأسير، فكان الناس يأتون إليه نساء ورجالا وصبيانا بالجواهر واليواقيت وهذا الأمر كله من غير إذن الأمير فجمعوا ما وضعوه عليه في أقرب مدة وذهبوا بذلك إلى السلطان، وقالوا أنظر محبة الناس فيه (...) وتسريحه يخاف منه على الملك في السر والإعلان وقتله فيه الراحة والسلامة بالدليل والبرهان..." [42].

– في 24 ربيع الثاني من عام 1121 أصدر السلطان مولاي إسماعيل أمره إلى قائد فاس أبي علي الروسي بقتل الفقيه جسوس. فنفذ الأمر وقتل جسوس خنقا في يوم 25 ربيع الثاني من السنة المذكورة[43]. وتذكر بعض الروايات أن السلطان تراجع عن قراره وأمر بتسريح جسوس، لكن كتاب العفو الذي أصدره إلى فاس لم يصل إلا بعد أن تم تنفيذ حكم القتل في حق الفقيه[44].

قتل جسوس ولم يفته تجديد موقفه الثابت من قضية تمليك الحراطين قبل موته حيث وجدت في مكان اعتقاله ورقة مؤرخة ب 23 ربيع الثاني من عام 1121 مكتوب عليها: "وأشهد الله تعالى وملائكته وجميع خلقه أني ما امتنعت عن الموافقة على تمليك من تملكون إلا أني لم أجد في الشرع وجها له ولا مسلكا ولا رخصة. وإني إن وافقت عليه طوعا أو كرها فقد خنت الله ورسوله والشرع . وخفت من الخلود في جهنم بسببه. وإني نظرت في أخبار الأئمة المتقدمين حين أكرهوا على مالم يظهر لهم وجهه في الشرع ما آثروا أموالهم ولا أبدانهم عن دينهم خوفا منهم على تغيير الشرع واغترار الخلق بهم. ومن ظن بي غير ذلك، وافترى علي ما لم أقله وما لم أفعله فالله الموعد بيني وبينه..." [45]

3 ـ **محنة ومأساة جسوس: محاولة في الفهم:**

من المعلوم في التاريخ العربي الإسلامي أن الحديث عن علاقة الفقيه بالحكم يبدأ مع سقوط دولة الخلفاء الراشدين وتحول الحكم عند المسلمين من حكم الخلافة إلى الحكم الوراثي مع دولة الأمويين. فمنذ ذلك الحين أصبح الحكام يمثلون طبقة خاصة والعلماء والفقهاء يمثلون طبقة خاصة. وهذا الواقع الجديد الذي كان نتيجة صراع قوي حول السلطة. فرض على الفقيه انتاج خطاب حول مسألة الحكم يرتكز بالأساس على ضرورة وجود السلطة شرعا. ومنطق الضرورة هذا فرضه الخوف من عودة الفتنة والرغبة في الحفاظ على لحمة الجماعة الاسلامية. ولا ننسى أنه في هذه الظروف نتجت المقولة المشهورة المنسوبة لعمرو بن العاص: "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم"[46]. وهي المقولة التي تدعو في مضمونها إلى طاعة أولي الأمر وعدم الخروج عليهم مهما بلغت درجة إهمالهم للرعية. وقد أصبحت فيما بعد قولا مأثورا لا تغفل كتب الآداب السلطانية من الإشارة إليه.

إن منطق ضرورة وجود السلطة شرعا جعل الفقيه يوفق بين نظرته للحكم ومعطيات الواقع. ومع سيرورة التاريخ العربي الإسلامي وما طبعه من نشوء خلافة وسقوط أخرى. ونشوء الدويلات والإمارات المستقلة هنا وهناك على امتداد أرض الإسلام، وتحكم القوة في قيام هذا الحكم وذاك. لم يعد الفقيه شديد التمسك بالصيغة الراشدية للحكم. بل أصبح في الغالب مروجا لموقف السلطة التي يرى في غيابها الوقوع مباشرة في الفتنة[47]. ولهذا بالرغم من اصرار الفقهاء على كون البيعة هي الأساس الوحيد لشرعية السلطة، فإنهم في نفس الوقت يرون أن البيعة يمكن أن تنعقد بطرق ثلاث: إما ببيعة أهل الحل والعقد. وإما بالعهد. وإما بالتغلب "فمن قويت شوكته وجبت طاعته" مهما كانت الطريقة التي وصل بها إلى الحكم ومهما كانت طريقته في الحكم.

بالطبع تم إنتاج هذا الخطاب حول السلطة لان الفقهاء لم يعد لهم تأثير قوي في قيام السلطة. فلم يكن حضورهم في البيعة من أجل الفصل في قيام الحكم أو

عدم قيامه بل من أجل تزكية سلطة قائمة بالفعل أو بالقوة، وإعطائها المشروعية. ومع حاجة الحكام القوية للمسوغ الفقهي والشرعي لدعم سياستهم، أصبح الدور الرئيسي للفقهاء ن يتمثل في الإجابة عن استفتاءات السلطة وإسداء النصح للحكام في حدود لا ينبغي تجاوزها. أما الجهر بمعارضة السلطة والوقوف في وجه سياستها، فقد يعرض صاحبه للعزل أو النفي أو السجن. ولهذا فالعلماء والفقهاء الذين لم يكونوا على توافق مع سياسة السلطة غالبا ما كانوا يمتنعون عن تقلد الخطط الرسمية كالقضاء والفتوى، ويزهدون في امتيازات وهدايا الحكام. ويتجنبون الإجابة عن استفتاءاتهم طلبا للنجاة وخوفا من الوقوع في المحظور شرعا. ويعبر الحسن بن مسعود اليوسي عن هذا الواقع التاريخي في علاقة الفقهاء والعلماء بالسلطـــة بقوله: «... فلما انقلبت الدولة ملكا من عهد الأمويين... وحدثت الشهوة المتبعة والغضب لغير الله والصولة على أعراض الناس ودمائهم وأموالهم بغير حق. انخنس العلماء وهربوا بأنفسهم طلبا للنجاة وعلموا أن النصح لا ينفع وعملوا بقوله صلى الله عليه وسلم: إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا واعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخويصة نفسك وتفرغوا للاستعداد لمعادهم وتركوا الخلق في بلواهم...»[48].

وبالعودة إلى مسألة تمليك الحراطين ومحنة الفقيه عبد السلام جسوس مع السلطان المغربي مولاي إسماعيل العلوي، تجد أن وعي علماء فاس بعدم قدرتهم على معارضة الرغبة القوية للسلطان في تكوين الجيش وتمليك الحراطين. ووعيهم أيضا بأن الحكم الشرعي في مسألة تمليك الأحرار واضح لا لبس فيه ولا غموض ولا سبيل إلى تحريفه أو تأويله. وعيهم بكل هذا جعل تعاملهم مع السلطان في مسألة التمليك يتخذ أشكالا تتوافق مع السياق التاريخي في علاقة الفقيه بالسلطة: هي كالآتي:

- الإجابة عن سؤال السلطان دون الإفصاح بوضوح عن الوقف الشخصي من مسألة التمليك. وهذا ما نهجه قاضي فاس العربي بردلة الذي كان من جوابه

ما يلي:

—إن الله تعالى أحل البيع وحرم الربا "وذلك مجمع عليه وأما البيع فهو المملوك فمن اشتراه من مالكه صح بيعه بشروطه ولزم. ومن اشتراه من غير مالكه فسخ بيعه ورد لمن تملكه، ثم الأصل في الناس الحرية وهو مما لا خلاف فيه وهذا الأصل لا يرفعه إلا رافع لا يبقى معه لذلك الأصل حكم وهو البينة التي تقطع بالرقبة. وتكون على قانون الشرع خالية من الظنة والتهمة والإكراه ونحوه من التعصب"[49].

- "وأما توقف أهل العلم من القضاة والمفتي ونحوهم فهو لأجل النظر في القضايا الجزئية... إذ النظر في الجزئيات ووقائع الأحداث هو الذي عجزت عنه الفحول وهربوا لأجله من خطتي القضاء والفتوى. والذي يعرف حال ما ذكر ليس عنده في المسائل الفقهية أمر سهل بل كله صعب... فإن أحدا لينكس رأسه ولا يتوقف في مسألة مع وضوحها ولا يتوقف عن الفتوى والحكم فيها مع استيفاء ما يحتاج إليه من شروطها"[50].

-" وليعلم مولانا نصره الله وأيده أن الناس علماؤهم ودهماؤهم مجبولون على السعي في مرضاة الأمراء والمساعفة في تكميل أغراضهم. ولا يدفع هذا الأمر الجلي إلا وازع شرعي وأمر ديني... والله تعالى يبقى مولانا لإقامة الحق... والسلام"[51].

- الهروب والاختفاء خوفا من إجبارهم على الموافقة على تمليك الحراطين حيث " فر غير واحد من العلماء لرووس الجبال وبها استقر. وتغيب بعض العلماء في موضع حيث لا يطلع له خبر"[52]. ومن العلماء الذين كان لهم هذا الموقف نجد:

- الفقيه العلامة سيدي محمد المشاط الذي"فر بأهله وولده إلى وزان واستجار بحرم السادات الأعلام... إلى أن انكشفت تلك الظلمة وانزاحت عن المدينة الإدريسية تلك الغمة فرجع إذ ذاك الفقيه المذكور لوطنه"[53].

- الشفاعة لدى السلطان لعله يتراجع عن قراره في مسألة التمليك، حيث

اجتمع العلماء إلى جانب الشرفاء والمرابطين وذوي الوجاهات "واتفق رأيهم على أن يكتبوا كتابا فيه التذلل والخضوع طالبين من أمير المؤمنين الصفح عما أراده من هذا الأمر (أمر العبيد)"[54]. وكان جواب السلطان على هذا الكتاب بالإيجاب55، لكنه تراجع عن عفوه، حيث أشار عليه بعض أعوانه بأن"التفريق بين الحراطين (أي بين حراطين فاس وغيرهم) لا ينبغي ولا من شأن الملوك والسلاطين ذوي القدر العالي"[56].

ـ الموافقة بإكراه على قرار السلطان، حيث أن بعض العلماء الذين لم يستطيعوا الهروب والفرار قالوا منذ بداية الأمر: "أمر الله ليس منه مفر"[57]، والذين استمروا في معارضة فكرة التمليك فقد أجبروا على التوقيع في النهاية على الدفاتر التي جمع فيها العبيد "وإلا عوقبوا وحصل لهم النكاد ووضعوا أيديهم قهرا وسفرت النسخ"[58].

أما الفقيه عبد السلام جسوس فقد فضل خيار الجهر بموقفه الرافض لمسألة التمليك ولم يتنازل عنه، لأنه لم يجد سبيلا إلى ذلك، بل ربط بين موقفه هذا باعتباره الموقف الشرعي الصحيح وبين مسؤولية السلطان في الالتزام بهذا الموقف من خلال تأكيده على الترابط الوثيق بين الانتساب لبيت النبوة، والتقيد بأحكام الشريعة، وفي ذلك إشارة إلى ركيزة أساسية من الركائز التي قامت عليها الدولة العلوية.

❒ ❒ ❒

هوامش

1– محمد بن جعفر الكتاني: سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس. طبعة حجرية فاس 1318 ج. 2، ص. 14.

2 – نفسه، نفس الصفحة.

3- السلوة ج. 14/2.

4- نفسه، نفس الجزء والصفحة.

5- نفسه، نفس الجزء والصفحة.

6- محمد ضريف: مؤسسة السلطان الشريف، محاولة في التركيب، ط. 1982، ص. 135.

7- عبد الله العمراني: مولاي اسماعيل بن الشريف. حياته. سياسته. مآثره. تطوان المغرب ط. 1398 هـ/1978 م. ص .133.

8- يوسف الكتاني: المولى إسماعيل رائد الدولة العلوية الشريفة ز مجلة دعوة الحق العدد 278 مارس 1990، ص.225.

9 - علق الناصري على تكوين جيش العبيد من طرف السلطان مولاي اسماعيل بقوله: «... وظفر بعصبيتهم واستغنى بهم عن الانتصار بالقبائل ... » الاستقصا في أخبار دول المغرب الاقصى البيضاء 1956 ج58/7.

10- أنظر أحمد بن الحاج: الدر المنتخب المستحسن في بعض رايات مولانا الحسن. خ. س. 12184 ج. 6/389 .

- وكذلك الزياني: التاج والإكليل في مآثر السلطان الجليل. خ. ع.241 ك. ص. 209.

- وكذلك محمد المشرفي: الحلل البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية. تحقيق بوهليلة ادريس. دبلوم الدراسات الليا الرباط. 1992-1993 (مرقونة على الحروف)، ص. 448 .

- وكذلك الضعيف الرباطي: تاريخ الضعيف. تحقيق أحمد العماري. دار المأثورات 1986 ص. 83.

11- سأعتمد في إبراز موقف جسوس من مسألة تمليك الحراطين على فتواه الواردة في الدر المنتخب م. س. ج. 7، ص. 194 .

12- الدر المنتخب . م.س. ج 7/ ص. 194 .

13- نفسه. نفس الجزء. نفس الصفحة .

14- نفسه. نفس الجزء. ص. 195.

15- الدر المنتخب، م. س. ج. 195-7/196.

16- نفسه، ج. 197/7

17- نفسه، ج. 7/198.

18- نفسه، ج. 7/198.

19- نفسه، ج. 7/198 .

20- نفسه، ج. 7/198.

21- نفسه، ج. 7/198.

22- الدر المنتخب، ج. 7/198.

23- نفسه، ج. 7 /199.

24- نفسه، ج. 7 /199.

25- نفسه، ج. 7 /200.

26- نفسه، ج. 7 /200.

27- نفسه، ج. 7 /204 .

28- الدر المنتخب، م. س ج. 7 / 204.

29- نفسه، ج 204 .

30- كتب جسوس جوابه في أول يوم من ربيع الأول عام 1120 هـ كما هو مسجل في ختام الجواب أنظر الدر المنتخب ج. 7 / 205. في حين بدا الخلاف بين السلطان والعلماء في شأن تمليك العبيد من سنة 1109 هـ. أنظر الدر المنتخب ج.6 / 389. وكذلك الضعيف. ص. 79 .

31- الدر المنتخب، م. س ج.7 / 205.

32- الحلل البهية، م. س ص . 448.

33- نفسه نفس الصفحة، وكذلك الدر المنتخب ج7 /206.

34- الدر المنتخب، ج. 7 /206 .

35- نفسه، ج. 7 / 207.

36- الدر المنتخب، م. س ج. 7/207.

37- نفسه، نفس الجزء، نفس الصفحة.

38- نفسه، نفس الجزء، ص. 208.

39- الدر المنتخب م. س ج. 7 /208.

40- نفسه، نفس الجزء نفس الصفحة .

41 - نفسه، نفس الجزء نفس الصفحة .

42 - نفسه، ج. 7 / 209-210.

43- نفسه، ج. 7 / 210-211.

44- نفسه، ج. 7 /211.

45- الدر المنتخب، ج.7 / 212.

46- أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك تحقيق محمد فتحي أبو بكر. الدار المصرية اللبنانية ط 1. 1994/1414، ج. 1 / 200.

47- يقول ابن تيمية: «المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف. وإن كان فيهم ظلم كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي (ص). لأن الفساد في القتال، والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة فيدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما...» منهاج السنة النبوية تحقيق محمد راشد سالم. مكتبة ابن تيمية القاهرة ط. 2.1989/1409 ج. 2/321.

48- عباس الجراري: عبقرية اليوسي. عن رسالة ندب الملوك للعدل.

49- الدار المتجت ج. 190/7.

50- نفسه، ج. 191/7.

51- الدار المنتخب، م. ن. ج. 191/7.

52- نفسه، ج.389/6.

53- ج. 6 /392، ومن العلماء الذين فروا أيضا نجد في قضية تكوين جيش عبيد البخاري نجد قاضي شفشاون علي بن عيسى العلمي حيث جاء في رسالته إلى خليفة السلطان بتطوان ما يلي «... والآن لما ظهر من يفتن الناس عن دينهم ويزلزلهم عن عملهم (-) ويلزمهم شهادة الزور والحكم بالباطل والفجور واسترقاق الاحرار ن أمة المختار (ص) فحسبي نفسي والاستعداد لرسمي (...) فلا أقيم ان شاء الله حيث اسمع خبر شفشاون ولا يسمعون خبري». محمد داود: تاريخ تطوان منشورات معهد مولاي الحسن. تطوان ج. 2/40.

54- الدار المنتخب. ج. 6/393.

55- نفسه، ج. 6/394.

56- نفسه، ج. 6/395.

57- نفسه، ج. 6/389.

58- نفسه، ج. 6/398.

59- اتهم جسوس من طرف بعض أعوان السلطان بأنه «فعل ما فعل لأجل ما له من الأصول والأحوال»، الدر المنتخب ج. 7/207. ويرى الأستاذ عبد الله العروي من جهته أن معارضة العلماء والأعيان لفكرة إنشاء الجيش ترجع إلى تعرض مصالحهم الاقتصادية للضياع من جراء الأضرار التي تلحق بالفلاحة في الواحات وفي ضواحي بعض المدن".

Abdalah Layroui, L'Histoire du Maghreb, Paris 1970. P.P. 255, 256.

60- يرى أبو القاسم الزياني أن السلطان مولاي اسماعيل لم يتجاوز رأي الشرع في مسألة تمليك الحراطين، ولم يقدم على امتحان العلماء إلا بعد أن "وجه دفتر الجند مع شيخ الركب لعلماء مصر القاهرة فافتوا بجواز استعمالهم واستدلوا بنصوص واضحة ظاهرة، ولما قدم عليه الدفتر وعليه خطوط العلماء أمر بقبض المانعين من الجهلة الظلماء فمن رجع منهم للحق بالسلم ومن أصر امتحن. وعدم وخنق كبيرهم عبد السلام جسوس ونهب ماله وهدر دمه"، انظر تحفة النبهاء في التفرقة بين الفقهاء والسفهاء. مخطوط الخزانة العامة 241 ك. ص. 210.

❒ ❒ ❒



قراءات



سبتة الإسلامية
دراسات في تاريخها الاقتصادي والاجتماعي
(عصر الموحدين والمرينيين)

سلوى الزاهري*

في صبيحة يوم الأربعاء 14 جمادى الثانية من عام 818 هـ (21 غشت 1415م) غزت البرتغال مدينة سبتة، الثغر التاريخي في علاقات المغرب ببلدان شبه جزيرة إيبيريا، وبوابته الرئيسية على عالم البحر الأبيض المتوسط، مستغلة ما كان يعانيه المغرب آنذاك من تفكك واضطراب وأزمات في أواخر عصر بني مرين. ولم يكن ذلك الغزو حدثا بسيطا، بل إنه شكل منعرجا في تاريخ المغرب، تولّدت عنه نتائج سياسية واقتصادية ما نزال نعاني من انعكاساتها السلبية حتى الوقت الراهن. فقد أضحى المغرب بعد ذلك «مثْل العملاق الذي فُقئتْ عيناه» اللتان كان يطلّ بهما على عالم حوض البحر الأبيض المتوسط، و«حرِم بذلك من التواصل مع محيطه

* أستاذة باحثة، تطوان.

المتوسطي))، وانكفأ على نفسه لينشغل بفتنه الداخلية عن المجال الحيوي المتوسطي؛ و((انقطعت السبل التي كان يمكن أن تصله بالنهضة التي اعتملت في أوربا في القرون الثلاثة اللاحقة)). وأدى احتلال المدينة إلى ((أفول نجمها بعدما أن كانت محجّ تجار أوربا والعالم))، وتحولت إلى مجرد ثكنة عسكرية. هذا ما يقرره الأستاذ محمد الشريف في خاتمة كتابه **((سبتة الإسلامية))**[1]، معمقا الإحساس بفداحة فقدان المغرب لأحد أعرق مدنه، تراثا وثقافة واقتصادا.

وقبل استعراض مضامين الكتاب وبعض الإشكالات التاريخية التي يطرحها، تجدر الإشارة إلى أن الكتاب أصلُه فصل من رسالة جامعية قدمها بفرنسا سنة 1987 وصدرت عن دار النشر (لارمطان) بباريس تحت عنوان ((سبتة على عهد الموحدين والمرينيين)). وقد طعّم المؤلف هذه الطبعة العربية بمعلومات جديدة استقاها من ((نصوص المصادر التي اكتشفت مؤخرا))، ومن ((أحدث الدراسات العربية والأوربية)).

يضم الكتاب مبحثيْن مهّد لهما المؤلف بدراسة نقدية موسّعة للكتابات الأوربية والعربية المعاصرة حول تاريخ مدينة سبتة: يتناول المبحث الأول ((القاعدة الاقتصادية لسبتة في العصر الوسيط)) (ص 23-124) بينما يتطرق الثاني إلى ((السكان والبنية الاجتماعية)) للمدينة (ص 125-129).

يستعرض المؤلف في تمهيده (ص 14-22) ((توجهات البحث في تاريخ سبتة))، منطلقا من كون الأهمية التي تمتعت بها مدينة سبتة، محلياً ودولياً، جعلتها تستأثر بنظر كثير من الدارسين، حتى أن المكتبة العربية أصبحت غنية نسبياً بالدراسات ((السبتية)). فبيبليوغرافية المدينة تعد الآن من أهم البيبليوغرافيات المتوفرة حول ماضي مدينة مغربية وسيطية. وعلى قاعدة جرد بيبليوغرافي شمل ما يزيد عن 400 عنوان مرتبط بتاريخ سبتة منذ نشأتها إلى سقوطها بيد البرتغاليين سنة 1415م، أمكن للباحث الوقوف على توجهيْن أساسيين لدى المشتغلين بتاريخ سبتة.

سبتة ما قبل الإسلام : وقد حظيت باهتمام خاص من قبل الباحثين الإسبان الذين اعتمدوا في أبحاثهم على التنقيبات الأركيولوجية بالمدينة، برعاية «مؤسسات علمية مشجعة في عين المكان». غير أن هذا الاهتمام بالتاريخ القديم للمدينة يتجاوز قطعا – حسب المؤلف – نطاق الاهتمام التاريخي العلمي الصرف، «ليلامس أرضية الإيديولوجية الاستعمارية الإسبانية. فهناك توجه قار في الدراسات الإسبانية يرمي إلى إيجاد ما يسمى بـ«روابط الاستمرارية» بين سبتة «القديمة»، وسبتة «الإسبانية» (ص15). ومن هذا المنطلق لا تشكل الفترة المغربية الإسلامية إلا مرحلة عارضة، لا تحظى باهتمام هذه الدراسات الإسبانية.

سبتة الإسلامية : في الوقت الذي اتجهت فيه أنظار الباحثين الإسبان إلى تاريخ مدينة سبتة السابق على الإسلام، سيتخذ الباحثون العرب، والمغاربة، الفترة الإسلامية ميدان بحثهم المفضل. لكن هذا الاهتمام لم يتجاوز في الغالب وصف الحياة الفكرية والأدبية بالمدينة، «والافتتان بثقافة مدينة مغربية إسلامية كان إشعاعها العلمي قوياً طوال العصر الوسيط»، لكن «البعد التاريخي» يبقى غائبا في أغلب الدراسات العربية. ويستخلص المؤلف أن الدراسات المغربية – بغض النظر عن تباينها المنهجي – يربطها دافع أساسي، يتم التعبير عنه صراحة أو ضمناً : وهو «كشف تاريخ المدينة، تعميقا لمعنى مغْربيتها وعُروبتها وإسلاميتها»، فمدينة سبتة بوضعيتها السياسية الحالية، ووضعها الاستعماري المفارق، تعيش في عمق الضمير والوجدان المغربي، مما يصعب معه « تناول تاريخها دون الانخراط فيه بكل الجوارح» (ص 19).

أما الدراسات الفرنسية والإنجليزية والإيطالية فقد اهتمت بالعلاقة التجارية بين سبتة ومدن حوض البحر الأبيض المتوسط، وقد توسعت هذه الدراسات وتعمقت بفضل أعمال بعض المؤرخين الرواد الذين استندوا على وثائق الأرشيفات الإيطالية والقطلانية (شارل إيمانويل دوفورك، جورج جيهال...). ويخلص الباحث إلى أن

الدراسات «السبتية» لا تعيد نفسها، بل إنها دراسات «تتكامل ويستدعي بعضها البعض»، مما يحتم تضافر جهود الباحثين المغاربة والإسبان، عن طريق خلق جسور الحوار المشترك والتنسيق بين مراكز البحث الإسبانية ومثيلاتها المغربية» (ص22).

المبحث الأول : القاعدة الاقتصادية لسبتة في العصر الوسيط :

يقدم المؤلف في هذا المبحث لوحة عن القاعدة الاقتصادية لسبتة في العصر الوسيط. فبالإضافة إلى جرد الأنشطة الفلاحية والحرفية والتجارية الداخلية تنظيما وإنتاجا، يخصص الباحث حيزا هاما لدراسة التجارة الخارجية لمدينة سبتة، نظرا لأهميتها في اقتصاد مدينة كانت تعتبر المنفذ الرئيسي للسلع المغربية على الواجهة البحرية المتوسطية، والشريان الحياتي للتجارة البحرية المغربية، قبل احتلالها من طرف البرتغاليين سنة 1415م.

ومن خلال معطيات هذا المبحث ندرك كيف أن «النشاط الفلاحي لم يكن له تأثير كبير في الحياة الاقتصادية للمدينة التي ظلت تعتمد طول تاريخها على التجارة والبحر». وكيف استطاع السبتيون التغلب على مشكل ندرة المياه بمنطقتهم بفضل ما بذلوه من مجهودات كبيرة لتحسين تقنيات الري وغيرها، ليخلص إلى أنه «بفضل تقنيات الري المتطورة، استطاع السبتيون خلق تلك المغروسات والحدائق التي ألهمتْ خيال الشعراء والأدباء العرب». وفي استعراضه للمنتجات الفلاحية يلاحظ المؤلف أن «مدينة سبتة المبنيّة على حجرة، والمحاطة بمياه البحر، كانت تابعة كليّة لمحيطها الخارجي في ما يخص مواردها الغذائية. فباستثناء السمك، كانت المدينة تعتمد على الخارج، سواء تعلق الأمر بالحبوب واللحوم أو بالخضروات، وحتى بالنسبة للماء» (ص 30). وقد اعتبر المؤلف أن بليونش، القرية الخصبة والغنية بمنتجاتها الفلاحية، والتي تقع على بعد سبعة كلمترات، كانت تمثل «الحزام الغذائي» لمدينة سبتة، فضلا عن كونها مكان نزهة وإقامة ثانية بالنسبة لأرستقراطية المدينة.

ويتوقف المؤلف عند المنتجات الفلاحية ببليونش التي تظهر في الأوصاف الجغرافية ميدانا للزراعة الشجرية بامتياز (ص 32). ولا يفوت المؤلف الإشارة إلى وجود بعض الزراعات الاستوائية بنواحي سبتة، مثل قصب السكر والموز (ص 33). ويتعرض بعد ذلك في فقرة مقتضبة إلى الضرائب الفلاحية، مقرا بأن المصادر التاريخية لا تمكننا من معرفة «طبيعتها، ولا مقدارها، ولا كيفية جبايتها» (ص 34).

ولعل من المواضيع الشيقة التي عالجها المؤلف في هذا الفصل، والتي لم يسبق أن دُرست بعمق من قبل، هي المتعلقة **بالصيد البحري** والغوص لاستخراج المرجان من شواطىء سبتة، وهي من الموضوعات التي ما تزال مهملة في الاستوغرافية المغربية الحديثة، على الرغم من الدور الكبير الذي لعبه البحر والوديان في تاريخ المغرب، قديماً وحديثاً. فقد أصبحت المدينة من أهم مراكز الصيد البحري بشمال المغرب خلال العصر الوسيط. ويستعرض المؤلف تقنيات الصيد البحري من «مضارب» و«مصائد»، وأنواع السمك المصطاد، وتنظيم هذا القطاع لدى السبتيين، وينوه بمهارة الصيادين السبتيين، مؤكدا على أن «مهنة الصيد لم تكن مهنة محتقَرة في سبتة، بل حظيت بالاحترام، وزاولها الفقهاء والمتصوفة، سواء لحسابهم الخاص أو كمأجورين» (ص39). وينهي المؤلف بطرح بعض القضايا التاريخية التقنية المتعلقة بطرق تعبئة وصيانة الثروة السمكية المصطادة والمصدَّرة للأسواق الخارجية. ولم يكن الصيد البحري في سبتة يقتصر على السمك فحسب، بل شمل كذلك صيد المرْجان. فقد اشتهرت السواحل السبتية منذ القدم بغنى مرجانها وجودته، وقد ذاع صيت مرجان سبتة وشهرته في الدول الأوربية، حتى نعتت المدينة في خرائطها القديمة بـ»جزيرة المرجان». ويبدو أن مصائد المرجان السبتي قد عرفت تقلصاً في أهميتها، خلال القرن الثامن الهجري/ 14 م، «بسبب الاستغلال المكثّف الذي تعرضت له طيلة القرون السابقة» (ص 44).

ينتقل المؤلف بعد ذلك لاستعراض **النشاط الصناعي والحرفي**. بداية يلاحظ

المؤلف أن كثيراً من العلماء والمتصوفة السبتيين قد تعاطوا للنشاط الحرفي، «وهو ما يؤشر على أهمية العمل اليدوي في البنية الاقتصادية للمدينة، ونظرة المجتمع السبتي إليه. ورغم أن المدينة عرفت انتشاراً ملحوظاً للتصوف في العصر الوسيط، فإننا نادراً ما نجد متصوفة عزفوا عن العمل، وركنوا إلى الراحة. بل على العكس من ذلك، نجد منهم من زاول مهناً بسيطة ترمز إلى التواضع والبساطة والتعبد... بل ظل الحرفيون والصناع يحتلون مكانة محترمة في التراتبية الاجتماعية داخل المدينة حتى سنة سقوطها بيد البرتغال» (ص 47).

ولقد انتظمت الصناعة بطريقة لم تختلف عن تنظيمها في المدن المغربية والإسلامية الأخرى. فالتجمع الجغرافي، وتنظيم الصناع حسب الحرف، يظل طابعاً مشتركاً في جميع المدن الإسلامية. بيد أن مدينة سبتة «اضطرت، بسبب ضيق مساحتها، إلى تشتيت الأنشطة الحرفية الواحدة على طول مجالها الحضري».

أما بخصوص **الإنتاج الحرفي** فيقر المؤلف بأن «أهم صناعة كانت تعرفها المدينة واستمرت مزدهرة حتى سقوطها بيد البرتغاليين، هي **صناعة السفن**، **والصناعات النسيجية**». بل إنه يؤكد أن النشاط الصناعي الأول للمدينة كان هو **صناعة السفن**. كما اشتهرت سبتة بصناعة القسي «لا لأهميتها الاقتصادية كسلعة تجارية فحسب، وإنما لكونها كانت السلاح الأمثل للدفاع عن المدينة ووسيلة حيوية في الصراع من أجل السيطرة على مياه الزقاق» (ص 50). كما عرفت صناعة النسيج من جانبها تطوراً كبيراً بالمدينة، كما تؤشر على ذلك عدد المقاصر الكبير بالمدينة. وبما أن سبتة كانت مركزاً مهماً للعلم والثقافة فقد عرفت كذلك تطوراً في **الوراقة**، واشتهرت المدينة بورقها «السبتي»، بل إن المدينة كانت تصدر هذه المادة. وقد احتفظت بعض الأرشيفات الإسبانية بوثائق مكتوبة على هذا الورق السبتي الذي صارع الزمن واحتفظ بكثير من رونقه(ص 54). كما أن دار **سكّ العملة** كانت من أهم دور السك المغربية، وإحدى المؤسسات الهامة بالمدينة الموجودة بالقصبة. وقد ظلت

قائمة منذ القرن الخامس الهجري/ 11 م على الأقل إلى سقوط سبتة سنة 818 هـ/ 1415 م. ويؤكد المؤلف أن إحدى فترات الازدهار الكبرى لدار السكة بسبتة هي التي عرفتها خلال عصر الخليفة الموحدي المرتضى (أبو حفص عمر). فقد بلغ ما أخرجته دار السكة السبتية مقدار 2835 كلغ من الذهب المسكوك، ما بين مثقال ونصف المثقال وربعه، خلال المدة الممتدة ما بين سنتيْ 646 و665 هـ/ 1248 – 1266 م. وهي «كمية من الذهب لم تسكها مدينة في الغرب الإسلامي خلال تلك الفترة ولا بعدها» (ص55) وقد انتشرت العملة الذهبية الجيدة المسكوكة بهذه المدينة في أوربا، واشتهرت باسم *Ceitil*.

يتطرق المؤلف بعد ذلك لموضوع التجارة الداخلية، مستعرضا إطار الأنشطة التجارية من أسواق (174)، وحوانيت (24 ألف)، وتربيعات (أكثر من 31)، ورحبات، وفنادق (360)، معتمدا على الإحصائيات التي يوردها محمد الأنصاري (القرن التاسع الهجري/ 15م)، منبها إلى أنها إحصائيات لا تخلو من مبالغة، وأن صاحبها كان يريد «إظهار عظمة المدينة ليبرز مقدار خسارة المغاربة لها» (ص60). إلاّ أن المؤلف لا يشك في الازدهار التجاري الذي تعكسه تلك الإحصائيات، لأن سبتة كانت عاصمة تجارية للمغرب في العصر الوسيط، وميناءه الرئيسي على الواجهة المتوسطية، والمركز النشيط للصناعة التقليدية، والسوق المتوسطية الهامة.

ويستعرض المؤلف أنظمة الوزن والكيل السائدة بالمدينة ملاحظا كيف أن التغلب على السلبيات التي تطرحها أنظمة الوزن والكيل كانت مهمة حساسة جداً بمدينة سبتة التي «تتوافد عليها سلع جميع مناطق حوض البحر المتوسط» (ص63). فقد كانت مدينة سبتة تعيش أساساً على المبادلات التجارية مع عالم حوض البحر الأبيض المتوسط، ولم يكن لها أن تستغني عن الأداة الأساسية لحياتها اليومية، أي العملة. لقد كان النقد يوجد بكثرة بالمدينة، ويستعمل على نطاق واسع في اقتصاد يقوم على المبادلات النقدية. وستكون التبدّلات في وزن وعيار النقود عوائق أمام

التجارة، مما دفع بأحمد العزفي إلى تأليف كتاب تقني يسترشد به سكان مدينته، وهو : «إثبات ما ليس منه بُدّ لمن أراد الوقوف على حقيقة الدينار والدرهم والصاع والمد».

وخصص المؤلف حيزا معتبرا لتناول **العلاقة التجارية لمدينة سبتة مع العالم الخارجي** (58 صفحة، أي ما يمثل الثلث تقريبا)، ويجد الأمر تبريره في الدور الكبير الذي لعبته المدينة في التجارة المتوسطية، فقد «احتكرت نسبة كبيرة من التجارة البحرية المغربية طيلة العصر الوسيط». وكانت «المنفذ الرئيسي على الواجهة البحرية المتوسطية للمغرب». وأصبح النشاط التجاري «عماد المدينة الاقتصادي وشريانها الحياتي الحيوي»، بل طبع هذا النشاط جميع مناحي الحياة الأخرى السياسية منها والاجتماعية والفكرية والدينية والمعمارية؛ حتى أصبح من المؤكد الآن أن تاريخ المدينة لن يُفهم دون أخذ العامل التجاري بعين الاعتبار» (ص 68).

ولعلّ أهم مؤشر على حيويّة المعاملات التجارية التي كانت تطبع الحياة الاقتصادية بسبتة باعتبارها سوقاً عالمية، هو تواجد معظم **تقنيات التبادل التجاري** المنتشرة في موانئ وحواضر البحر الأبيض المتوسط. يتوقف المؤلف عند بعضها «لمقارنتها بتلك المستعملة في الجمهوريات التجارية الإيطالية»، ومن بينها : «القراض» و«الشركة» و«كراء السفن»، ليخلص إلى أن «التقنيات التجارية المستعملة من طرف السبتيين ووسطهم البحري تذكر بأوساط رجال الأعمال بموانئ إيطاليا في كثير من مظاهرها التجارية والبحرية» (ص 74).

يتناول المؤلف موضوعا مثير للنقاش هو المتعلق **بالحضور التجاري السبتي في العالم**. ينطلق الدكتور محمد الشريف من فرضية أن «التجارة البحرية المغاربية كانت في أساسها مبادرات مسيحية»، متسائلا إن لم يكن التجار المغاربة يترددون على الديار المسيحية للتجارة. والواقع إنه السؤال/ الإشكالية الذي طرحه «شارل إيمانويل دوفورك»، أحد أكبر المتخصصين في تاريخ العلاقات القطلانية– المغاربية

في العصر الوسيط، وما يزال مطروحاً. فلم يكن يوجد أي أثر لمؤسسات مغربية بالموانئ المسيحية، كما كان الشأن بالنسبة للتجار المسيحيين الذين كانوا يتوفرون على مؤسسات ترعى مصالحهم ببلاد المغرب، وعلى رأسها الفندق والقنصلية، الشهيرين في التاريخ التجاري المغاربي- الأوربي خلال العصر الوسيط. فقد كانت السفريات التجارية المغربية لبلاد النصارى عبارة عن «مبادرات شخصية». ولئن كانت كل الاتفاقيات المغربية- الأوربية تنص على «المعاملة بالمثل فيما يخص الحماية والمعاملة الواجبة تجاه الرعايا التجار»، فإن السلطات المغربية لم تتدخل إلا نادراً بطريقة ملموسة لتسهيل هذه المبادرات أو لترسيمها (ص 75).

ولا يساير محمد الشريف «روبير برونشفيك» الذي يردّ ضعف ارتياد السفن المغاربية للبلدان الأوربية، خلال العصر الوسيط إلى نقص في المقدرة البحرية الإسلامية، الراجع إلى «عامل الركود الاقتصادي»، مضافاً إلى «تقنية متخلفة». فأسطول سبتة -حسب المؤلف- لم تكن تنقصه لا الحيوية ولا الوسائل التقنية، على الأقل بين القرن السادس والثامن الهجري/ 12-14 م. وتقنياته لم تكن متخلفة بالنسبة للسفن المسيحية، كما يدل على ذلك نشاط عمليات القرصنة المتبادلة بين ضفتي حوض البحر المتوسط. ولم يكن المغرب يعاني من ضعف قاعدته الإنتاجية، كما يستنتج من حالة سبتة ذاتها؛ وإن كان هناك «تخلف تقني»، فإنه يرجع إلى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/ 14 م. من جهة أخرى من المفروض أن السبتيين الذين كانوا دائماً على اتصال تجاري وثيق مع مجموع عالم حوض المتوسط، لا يمكن إلاّ أن يكونوا تجاراً دوليين. ففي الصين التقى ابن بطوطة بتاجر سبتي (هو قوام الدين السبتي) قادم من دلهي صحبة خاله. وسيلتقي أيضاً بأخ لنفس التاجر في سجلماسة.

كما أن المؤلف لا يجاري «شارل إيمانويل دوفورك» وغيره ممن يفسرون إحجام التجار المغاربة على اقتحام الأسواق المسيحية في العصر الوسيط بوجود

«كابح روحي» *Frein spirituel* تعكسه فتاوى بعض الفقهاء التي تحرم التعامل التجاري مع دار الكفر. هذه المحرمات قد أعاقت نسبيا التجارة السبتية، ولكن كان يتمّ تخطّيها والتحايل حولها بفضل مرونة التجار، وقدرتهم على ليّ الحظر الديني المفروض على ممارسة التجارة مع الكفار. مثلاً عن طريق شراء حصص في السفن المسيحية، أو الاشتراك في التجارة مع المسيحيين (يسوق المؤلف أمثلة عن ذلك. ص 77).

ومع ذلك، فإن المؤلف يقر بأن قسما كبيرا من التجارة السبتية كان يتمّ بمبادرة التجار المسيحيين. والتجارة الخارجية التي كان يقوم بها السبتيون تبقى مجهولة لدينا في كليتها، ولا نستطيع أن نقدم سوى أمثلة محدودة، مستمدة من وثائق الأرشيفات الأوربية عن الأنشطة التجارية السبتية في بلاد النصارى (ص 78-79).

بعد ذلك يستعرض المؤلف **العلاقات التجارية بين سبتة مع العالم الخارجي،** مذكرا بأنه منذ منتصف القرن السادس/ 12 م، أصبحت مدينة سبتة إحدى المحطات الرئيسية الأكثر ارتياداً من طرف الأوربيين، خاصة الإيطاليين منهم (بيزيون، جنويون، بندقيون...).

وإذا كان البيزيون هم الإيطاليون الأوائل الذين عقدوا المعاهدات التجارية مع المغاربة، فإنه من المؤكد أن الجنويين قد حصلوا، في نفس الفترة تقريباً، على امتيازات ومراكز تجارية في بلاد المغرب، حتى أنه في أواخر القرن السادس/ 12 م أصبح الجنويون سادة التجارة مع سبتة بدون منازع. ولقد كانت الاهتمامات التجارية الجنوية تغلب على طموحاتهم السياسية ببلاد المغرب، عكس الأرغونيين أو القشتاليين الذين ربطوا العلاقات التجارية بالعمل العسكري في أغلب الأحيان. (ص 83).

وتوضح الأرقام التي يسوقها المؤلف كيف أن سبتة كانت متفوقة في عملياتها التجارية على تونس وبجاية، المدينتان اللتان ارتبطتا بعلاقات تجارية تقليدية مع

الإيطاليين، على الرغم من بعدها الجغرافي. فبين 1179- 1200م (574-596هـ)، استثمرت جنوة بمدينة سبتة أكثر من نصف مجموع استثماراتها في جميع موانئ شمال إفريقيا. ويرجع المؤلف تلك الأهمية الكبيرة لسبتة إلى كون المدينة كانت «من وجهة نظر اقتصادية، نقطة تمفصل الإمبراطورية الموحدية في فترة أوجها بين إسبانيا والمغرب، والمنفذ الرئيسي للمنتجات الداخلية للبلاد، وكانت كذلك تشكل نهاية خط ملاحي أساسي في التجارة المتوسطية» (ص 87).

ويظهر أن انبعاث مملكة أرغون، وتوجهها نحو سبتة، سيكون له دور كبير وراء التقلص التدريجي اللاحق لتجارة جنوة بسبتة. بيد أن تجار جنوة لم ينقطعوا عن سبتة. ولا شيء يعكس لنا أحسن أهمية تجارة جنوة بالمدينة من كون الجمهورية الجنوية قد نظمت سنة 1267 م (665 هـ) قناصلها وراء البحار في قنصليتين عامتين: إحداهما في صور، وتشرف على قنصليات سوريا ومصر، والأخرى لم يكن مقرها سوى مدينة سبتة، وتشرف على قنصليات المغرب الكبير والأندلس.(ص90).

وتميزت نهاية القرن السابع/ 13 م وبداية القرن الثامن/ 14 م بتراجع التجارة الجنوية عن أسواق المغرب الكبير لصالح قطلونيا. ولكن حتى فترة سقوط المدينة بيد البرتغال سنة 818 هـ/ 1415 م، كان الجنويون يقيمون بكثافة بالمدينة. ويظهر أنهم كانوا معارضين بطريقة صريحة لاحتلال البرتغال للمدينة المغربية، لأن ذاك الاحتلال كان سيفقدهم دورهم وأرباحهم التجارية (ص91).

بخصوص **العلاقات التجارية لسبتة مع الساحل الفرنسي**، يؤكد المؤلف أن الجنويين هم الذين كانوا يشكلون الوسطاء بين السواحل الفرنسية من جهة، وإفريقيا الشمالية من جهة أخرى؛ كما كانوا وسطاء بينهم وبين الشرق. ولم تنجح مرسيليا في تخطي الحاجز الإيطالي إلا ابتداء من القرن السابع/ 13 م، لتبدأ في التعامل التجاري المباشر مع المغرب، وبالخصوص مع سبتة. ويظهر أن الفترة الأكثر حيوية بالنسبة للتجارة المرسيلية تقع في النصف الأول من القرن السابع/ 13 م.

وأصبحت مرسيليا هي التي تلعب دور الوسيط بين السواحل المغربية والسواحل الفرنسية الجنوبية. ولكن في منتصف القرن السابع/ 13 م، نلاحظ انتقالا في النشاط التجاري لمرسيليا نحو الجهة الشرقية للمغرب، وخاصة نحو بجاية وتونس والشرق.

أما العلاقة التجارية بين **سبتة** و**أراغون** فقد توطدت طيلة القرن السابع والثامن/ 13 و14 م. ويرجع الفضل إلى «شارل إمنويل دوفورك» الذي درس بعمق هذه العلاقات وأظهر كثافتها اعتماداً على كم هائل من وثائق الأرشيفات القطلانية. فمن كتابه الرائد «إسبانيا القطلانية وبلاد المغرب في القرنين 13 و14» يستمد الدكتور محمد الشريف أهم معلوماته حول موضوع العلاقات التجارية السبتية القطلانية.

إن الاستيلاء على جزر البليار سنة 627-628هـ/ 1229-1230 م، كان الخطوة الأولى في تحول مملكة أراغون إلى قوة متوسطية. فموقع **ميورقة** ومكانة مينائها ساهمتا في إعطاء دفعة قوية للدور القطلاني في البحر، وفي العلاقات مع سبتة.

ويؤكد المؤلف أن العلاقات القطلانية السبتية لم تكن تجارية فقط، وإنما ارتبطت أيضاً ارتباطاً وثيقاً بالعمل السياسي والعسكري. فعلى خلاف الجاليات المسيحية الأخرى ذات الطابع التجاري، فإن القطلانيين - كالقشتاليين والبرتغاليين لاحقاً - تبنوا سياسة التدخل العسكري السافر، خصوصاً وأن منطقة الزقاق كانت من أسخن مناطق الصراع المغربي الإيبيري. بيد إن التجارة وأرباحها كانت أهم الجسور التي تختفي معهما الصراعات السياسية والاختلافات الدينية، أو على الأقل تحدُّ من غلوائها (ص 99).

ويخلص المؤلف إلى أن أنشطة التجار المسيحيين لم تتوقف عن التطور بسبتة طيلة العصر الوسيط. فقد أعطت المنافسة الأسبقية لبعضهم على البعض، حسب مكانتهم وإشعاعهم بالبحر الأبيض المتوسط: جنوة طيلة القرن 12 م وبداية القرن

13م، مرسيليا في النصف الثاني من القرن السابع/ 13م، قطالونيا في القرن السابع والثامن/ 13-14م. وبذلك « لم تفقد سبتة أبداً أهميتها التجارية، على الرغم من تغير «جنسية» زبنائها، وظلت مكاناً مفضلاً لدى التجار المسيحيين طيلة العصر الوسيط» (ص 102).

ويقدم المؤلف جردا بالصادرات والواردات، مشيرا إلى أن سبتة كانت «الميناء المغربي الأساسي على الواجهة المتوسطية، تشكل المنفذ الرئيس للإنتاج المغربي الداخلي الموجه للتصدير». وأن دور سبتة في تيارات المبادلات التجارية المتوسطية كان «قبل كل شيء دور سوق هام لإعادة التوزيع»، وهو الدور الذي حمل معه دينامية في الحياة الاقتصادية بالمدينة.

كانت سبتة مثل باقي بلاد المغرب في العصر الوسيط، تصدر أساساً المواد الأولية الحيوانية والنباتية كالحبوب والصوف والجلود والشمع والمرجان. وفي تيار الواردات المسيحية نحو سبتة، نجد أن الكمية الكبرى والمهمة والمنتظمة كانت تتكون من التوابل، والمواد النسيجية، والمواد الزجاجية، والجواهر والمواد الحديدية والخمر الذي كانت سبتة تحصل عليه من جميع أنحاء البحر المتوسط، وخاصة من مرسيليا وجنوة.

بيد أن المبادلات التجارية لسبتة كانت جد معقدة لدرجة أننا نجد تيارات التبادل، تنعكس في بعض الأحيان. فيحدث أن تستورد سبتة التين مثلاً من جنوة، أو أن يصدر التجار السبتيون المواد المعدنية لإيطاليا، أو يتم إرسال الطحين من مرسيليا إلى المدينة، أو من جنوة إلى سبتة. وكانت سبتة مركزاً لتصدير الكتان، لكنها كانت تستورده كذلك من جنوة.

وبخصوص موقع سبتة على خطوط المواصلات والطرق التجارية يلاحظ المؤلف أن سبتة كباقي الموانئ، كانت تقع في ملتقى الطرق البرية والبحرية. وقد **لعبت دور المنفذ الرئيسي للمناطق الداخلية الغنية**. لقد حظيت بهذا الدور لأن الموانئ

المتوسطية الأخرى مثل باديس، وغساسة، ومليلية، أو المزمة... لم تستطع أبداً – نظراً لموقعها الجغرافي – الوصول إلى أهمية سبتة، ومزاحمة جاذبيتها التجارية. كما أنه «من سبتة كانت تمر الطرق التجارية التي تربط فاس بجزر البليار» (ص108)، فالمدينة كانت نهاية خط ملاحي وتجاري مُثلث يربط بين جنوة وفرنسا وإسبانيا، ونقطة انطلاق (أو نهاية) للرحلات التي تجوب الساحل الشمالي لإفريقيا نحو الشرق. وهذا الدور المضاعف لسبتة كمنفذ رئيسي على الواجهة المتوسطية لتسويق الإنتاج الداخلي للمغرب، وكنقطة نهاية وبداية طريق تجارية وملاحية متوسطية، يفسر أهمية العلاقات التجارية للمدينة مع العالم المتوسطي. (ص 110).

ويختم المؤلف هذا المحور بالتطرق إلى **ضرائب التجارة البحرية،** مميزا بين نوعيْن من الرسوم الضريبية كان التاجر المسيحي يؤديها بالديوانة المغربية، ونجدها في جميع موانئ بلاد المغرب المفتوحة للتجارة المسيحية : الواجبات الرئيسية، و تُجبى على الصادرات (10% من قيمة السلعة)، وعلى الواردات (5%).

ثم هناك الواجبات الإضافية (أو الثانوية) وكانت طبيعتها غير محددة بدقة، وغالباً ما كانت تخضع للعرف، و تتراوح قيمتها ما بين 0.25% و5% من قيمة السلعة، وترجع كلها إلى واجبات الرسو، والإقلاع، وواجبات الخزن، والوزن، وأجرة عمال وموظفي الديوانة.

إن ديوانة سبتة كانت تجبي – كباقي الديوانات المغاربية – ما بين 17% و18% على سلع التجار المسيحيين، عيناً ونقداً. وأغلب هذه الواجبات كان يعود إلى الديوانة رأساً، والبقية تذهب إلى العاملين والموظفين بها وبالميناء.

والواقع أن مدينة سبتة كانت هي المنفذ الرئيسي لسلع المغرب على الواجهة المتوسطية، ومحط أغلب السلع المسيحية الموجهة لأسواق المغرب. فبفضل موقعها الجغرافي المتميز، ومكانتها الرئيسية داخل شبكة الطرق التجارية البحرية المتوسطية، ستتمكن لمدينة من احتكار غالبية التجارة الخارجية المغربية. ويقدم لنا المؤلف

إحصائيات ناطقة بأهمية مداخيل ديوانة سبتة. من ذلك مثلا أن وثائق الأرشيفات القطلانية تفيد بأن سبتة **كانت تستقطب أكثر من ثلثيْ الاستثمارات القطلانية بالمغرب في مطلع القرن الثامن/ 14 م**، والتي قدرت بـ200 ألف دينارا سنوياً. كما أن الجرد الدقيق الذي قام مختص (جورج جيهال) حول الاستثمارات الجنوية ببلاد المغرب خلال القرن السابع/ 13 م، يظهر لنا أن سبتة وبجاية وتونس كانت تمثل 98 % من العمليات التجارية والرساميل الجنوية المستثمرة ببلاد المغرب ما بين سنة 1155 م وسنة 1290 م (550-689هـ). ومن بين الموانئ المغاربية الثلاثة التي كانت تتركز بها تجارة جنوة، والتجارة المتوسطية بصفة عامة، يظهر أن سبتة كانت هي المركز التجاري الدولي الذي يحتل من بينها مكانة السبق. فعلى مجمل الفترة كانت الاستثمارات الجنوية بها تمثل 37.5% من عدد العمليات التجارية، و42.3% من الرساميل المستثمرة. بينما تأتي بجاية – رغم قربها الجغرافي من إيطاليا – في المرتبة الثانية بالنسبة لعدد العمليات (30.4%)، أمام تونس (29.2%). إن هذه الإحصائيات تفيد بأن سبتة كانت تمثل 26-27% من مجموع وقيمة العمليات الجنوية في المغرب الكبير كله. وبذلك تكون جمهورية جنوة وحدها قد استثمرت ما يقرب من 45 ألف ليرة في سبتة خلال القرن السابع/ 13 م، وهو رقم ضخم يوضح بلا شك أهمية المقادير الضريبية التي كانت تستخلصها ديوانة المدينة. (ص 119) وأهمية هذه المؤسسة الحكومية بالمدينة. (ص 120-121).

وينهي المؤلف موضوع التجارة الخارجية بخلاصة صاغها على شكل سؤال: التجارة الخارجية والاستقلال الذاتي: أية علاقة؟ يذهب فيها إلى أن التجارة البحرية كانت من العوامل الهامة التي شجعت ظاهرة الاستقلالات السياسية إبان ضعف السلطة المركزية. بل لاحظ المؤلف أن هناك توافقاً تاماً بين نمو التجارة البحرية وتغلغلها بسبتة، وتعميق ظاهرة الحكم الذاتي بالمدينة. فالازدهار التجاري للمدينة الذي تتحدث عنه النصوص العربية، وتُدعمه إحصائيات الوثائق اللاتينية، وهو الازدهار الذي يمتد على طول القرن السابع/ 13 م، قد تزامن مع انفلات

قبضة السلطة المركزية عن سبتة، وظهور «منتزين» ورؤساء مستقلين، وعلى رأسهم رؤساء ديوانة المدينة. وبهذه «الخلاصة المؤقتة» يدعم الدكتور محمد الشريف مقولة كون « التجارة الصحراوية توحد»، في حين أن «التجارة البحرية تمزق المجتمع إن كان في حالة ضعف وانحطاط» (ص 124).

المبحث الثاني : السكان والبنية الاجتماعية

لقد سمح الرصد الدقيق للتاريخ الاقتصادي لسبتة بتوضيح بنيتها الاجتماعية التي خصص لها المؤلف المبحث الثاني من الكتاب. فهو يستعرض عناصر سكان سبتة ويميز بينهم على أساس ديني..

فالمسلمون العرب الذين دخلوا المدينة مع الفتوحات العربية الإسلامية في القرن الثامن الميلادي وجدوا بها قبائل من البربر سكنوا المنطقة منذ القدم. ولكن أهم موجة بشرية عرفتها المدينة هي المتمثلة في الهجرة الأندلسية، وخاصة بعد سقوط الحواضر الأندلسية الكبرى مثل إشبيلية وقرطبة وبلنسية في النصف الأول من القرن 13م، عقب نجاح ما يسمى بحروب الاسترداد. و»من المستحيل معرفة الأهمية العددية للعنصر الأندلسي الذي استقر بسبتة مؤقتاً، أو بصفة دائمة». إلا أن القادمين الجدد لم يكونوا يختلفون عن السبتيين، لا في اللغة، ولا في اللباس، ولا في التقاليد الغذائية، ولا حتى في الأعراف. لقد كانوا قريبين جداً من السبتيين، واندماجهم في المجتمع السبتي لم يكن يطرح أية صعوبة. إذ كانت المدينة قد «عرفت التأثيرات الأندلسية منذ زمن بعيد، وكانت على المستوى الحضاري العام، قريبة جداً إلى المدن الأندلسية الأخرى» (ص 129).

أما بخصوص **اليهود** فبعض المؤشرات تدل على قدم استقرارهم بالمدينة، غير أن أولى الإشارات التاريخية المؤكدة عن الحضور اليهودي بسبتة تعود إلى نهاية القرن الخامس/11م فقط. أما خلال القرن السادس الهجري/ 12م، فقد أصبحت الجالية

اليهودية في سبتة «واحدة من أكبر وأقوى الجاليات اليهودية بالغرب الإسلامي». ومن المؤكد أن تكوين هذه الجالية اليهودية بالمدينة وأهميتها قد أربطها بنشاطها التجاري، وبالعلاقات التي نسجتها مع الجاليات اليهودية الأخرى بحوض البحر الأبيض المتوسط. ويستدل المؤلف على ذلك باليهود السبتيين الذين كانت لهم علاقات تجارية مع الجاليات اليهودية المصرية، والقطلانية، والمرسيلية، والجنوية. وبالإضافة إلى التجار والحرفيين، وُجد بين يهود سبتة علماء في القانون التلموذي، وفي اللغة العربية وفي الطب (مثل يوسف بن أقنين) ولا تشير المصادر إلى وجود مؤسسات خاصة باليهود كالمقبرة أو الحي الخاص بهم.

وحينما احتل البرتغاليون مدينة سبتة سنة 1415م، وجدوا بها جالية يهودية مهمة، إلا أنها كانت تمر بأزمة اقتصادية، مرتبطة بأزمات المدينة في مطلع القرن التاسع هـ/15م. وتتحدث المصادر التاريخية عن فرار يهود المدينة إلى المناطق المجاورة عقب احتلالها، خوفا من البرتغاليين (ص 163).

أما بخصوص **الجالية النصرانية** فقد تناولها المؤلف على مستويين : التجارة والتبشير. وإذا كانت المسيحية السابقة للعصر الإسلامي بالمغرب قد ظلت قائمة إلى حدود القرن السادس/ 12 م في مناطق المغرب الأوسط والأدنى (افريقية)، فإن المسيحية «الأهلية» السبتية قد اضمحلت بسرعة، على ما يعتقد. أما المسيحيون الذين استقروا في سبتة ابتداء من القرن السادس/ 12 م فوجودهم بالمدينة مرتبط بتطور التجارة المتوسطية. ولم يكن عددهم كبيراً جداً في أغلب الأحوال، وأغلبهم كان يستقر بصفة مؤقتة بسبتة حتى ينتهي من عمليات البيع والشراء. ومع ذلك فإننا لا نعدم وجود أدلة تثبت أن بعض التجار المسيحيين كانوا يستقرون لفترات طويلة بالمدينة، وبعضهم قد يكون استقر بها بصفة نهائية (ص138).

إن هذا الاستقرار المسيحي بالمدينة يطرح المشكلة الشائكة لحضور المرأة في الوسط التجاري المسيحي. ومن المرجح أن تكون بيوت للدعارة قد أقيمت

في فنادق التجار النصارى. تدل على ذلك صيغة المنع الشديدة التي واجهت بها قوانين مرسيليا قضية الدعارة في فنادقها. فقد كان القنصل الفرنسي بسبتة يقسم بالإنجيل بعدم فتح بيوت للدعارة في الفندق الذي يشرف عليه.

لقد كان التجار المسيحيون يسكنون خارج المدينة، موزعين حسب جنسياتهم على مراكز سكناهم التي عرفت في جميع المناطق باسمها الإغريقي المعرّب : «الفندق»، الذي كان يتمتع نظرياً بامتياز «الحصانة»، وكان يقيم به راهب للإشراف على الحياة الروحية للمسيحيين، وموثق لتحرير عقودهم التجارية وتوثيق قرارات القنصل المشرف على البناية كلها. ومن الجدير بالذكر أن فنادق التجار النصارى بمدينة سبتة كانت سبعة، تقع كلها قبالة الديوانة، ثلاثة منها على الأقل كانت متلاصقة، وشكلت ما كان يسمى بـ«حي الجنويين والبيزيين والمرسيليين» (ص 140).

إن وجود الجاليات التجارية بالمدينة قد جعل تدخل **البعثات الدينية** والإرساليات التبشيرية أمراً ضرورياً. فبيوت العبادة المنتظمة حول الفنادق استدعت حضور الرهبان والقساوسة بالمدينة. كما ظهرت بسرعة جماعات من **المبشرين** المسيحيين، كانوا يعملون على الاعتناء بالأسرى المسيحيين، وتزويدهم بالتعاليم المسيحية، والعمل على إطلاق سراحهم، بل سيفكر رجال الدين النصارى في تمسيح المسلمين عن طريق نشاطهم التبشيري، مما سيؤدي إلى اصطدامات بين السلطة المغربية ورجال الدين المسيحيين، وإعدام عدد من المبشرين بساحة عمومية بمدينة سبتة سنة 1227م، حيث كانوا يقومون بالدعوة للمسيحية علانية، حاملين الصليب بأيديهم. وقد دُفنوا في فندق «الجنويين والبيزيين والمرسيليين»، ويوجد من بينهم «الأخ» الذي تقدّسه الكنيسة تحت إسم «قديس سبتة دانييل». وعرف القرن السابع/ 13 م «محاولات عديدة لإدخال المسيحية إلى المدينة. وقد وصلتنا نسخة من الزابور تم نسخه بمدينة سبتة في سنة 637 هـ/ 1239 م، صاحبه (أو ناسخه)

يسمى «مارتن الفرخاني، راهب من عبيد مريم المقدسة» (ص 143). وهذا المعطى قد يدل على وجود دير رهبان بالمدينة.

وبعد استعراض العناصر المشكلة للساكنة السبتية، يتساءل المؤلف عن عددها، ويرى أن بعض الدراسات التي تقدر عدد سكان سبتة في العصر الوسيط بثلاثين ألف نسمة، وتجعلها تفوق تقديرات سكان حواضر أندلسية هامة، مثل: ألمرية وميورقة ومالقة وغرناطة قبل النصريين، تبقى مجرد افتراض، ويؤكد أن المدينة كانت تعرف في بعض الفترات التاريخية مشاكل مرتبطة بالتزايد السريع لعدد سكانها. وأن «الاستقرار السياسي النسبي الذي تمتعت به المدينة خلال العصر الوسيط جعل منها مركز احتضان للأندلسيين الذين طردتهم حركة الاسترداد المسيحية، ومكان جلب للمغاربة بصفة عامة» (ص 145).

ينتقل المؤلف إلى رصد **التراتبية الاجتماعية بسبتة**، مميزا داخلها بين كبار التجار وصغارهم، والحرفيين، والعبيد والعامة؛ فضلاً عن فئات كانت مكانتها لا تُحدد بالمعايير المادية الصرفة، كفئة الشرفاء والعلماء والمتصوفة. أما أصحاب الأراضي والمستفيدين من ريعها، فنكاد لا نجد لهم ذكراً في مصادرنا التاريخية. ذلك أن «الاقتصاد السبتي كان يرتكز على النشاط التجاري والحرفي، وليس على المضاربات العقارية والاستغلال الزراعي» (ص 146).

يفرد المؤلف مكانة خاصة لكبار التجار المتخصصين في التجارة الخارجية التي كانت أهم نشاط اقتصادي بسبتة يسمح بالأرباح، وتراكمها الضروري لخلق «بورجوازية». إن القوة الاقتصادية لهذه الفئة من التجار، ووزنها، وتأثيرها السياسي، ومكانتها الاجتماعية، كانت بالغة الأهمية. «وقد كان حكام المدينة أنفسهم جزءاً من هذه الفئة» (مثل اليناشتي وابن خلاص) أو وصلوا إلى حكم المدينة بمباركة تجار المدينة الكبار (مثل العزفيين). وهذه الفئة الفوية كانت «قادرة على التأثير بصفة حاسمة في مقاليد المدينة وقراراتها السياسية، وتوجيهها حسب

مصالحها الخاصة» كما كانت تعمل على التميز عن بقية الفئات الاجتماعية الأخرى. إذ «كان لها أحياؤها الخاصة، وأماكن لعبها المخصصة لها، بل حتى مقابرها كانت خاصة» (ص 148).

وبعد ذلك نجد التجار المتوسطين والصغار، وأهل الحرف، وأهل الأسواق، وبائعي التقسيط المزاولين لنشاطهم في الأسواق والحوانيت، بمفردهم أو بمساعدة أفراد آخرين. ويمكن افتراض أن «وضعية هذه الفئات قد عرفت تحسناً ملموساً في القرن السادس والسابع/ 12 و13 م». وضمن هذه الفئة نجد كثيراً من العلماء والفقهاء، «لارتباط التجارة والعلم في سبتة الإسلامية». ويسوق المؤلف أمثلة كثيرة تؤكد التزاوج التام والتداخل العميق بين الأعمال التجارية والنشاط العلمي لسكان سبتة.

في أسفل السلم الاجتماعي نجد العبيد، بيضاً وسوداً. إن عدد العبيد السود لم يكن قليلاً بسبتة حسبما يستشف من فتوى تشير إلى تجمُّع السود والسودانيات بمناسبة الزواج، وإقامة الحفلات الليلية بالمدينة، وما يصاحبها من موسيقى ورقص وصخب، اعتبرت كبدع بالمدينة.

ويذهب المؤلف إلى أن العُبودية لم تلعب سوى دور ثانوي في الاقتصاد السبتي. فاليد العاملة المستعبدة لم تكن ضرورية في مجالات الإنتاج التي يقوم عليها الاقتصاد المحلي. لكن يبدو أن العبيد كانوا «يُستخدمون أساساً في الأعمال المنزلية كخدم، وجوار، وامتلاكهم كان من رموز التفاوت الطبقي».

أما أولئك الذين تسميهم المصادر بـ«العامّة»، فكانوا يشكلون خليطاً غير متجانس من الأفراد الأحرار. يتعلق الأمر أساساً بساكنة محرومة من وسائل الإنتاج الاقتصادية : متسكعين، حمالة، سقائين، طالبي الصدقة، عمال مياومين...إلخ.

ينتقل المؤلف للحديث عن فئة الشرفاء ويصفها بـ«الفئة المغلقة» ذات «الامتيازات المفتوحة». وبعد تذكيره بالحضور التاريخي للشرفاء بالمدينة، يقف

المؤلف عند الامتيازات التي حظوا بها، خاصة بعد مصاهرتهم لحكام المدينة من العزفيين، وبصفة أخص بعد إقامة العزفيين الاحتفال بعيد المولد النبوي، وتعميم المرينيين الاحتفال به بسائر بلاد المغرب. والمؤلف هنا يعتمد أساسا على النصوص التي يستشهد بها محمد القبلي في كتابه حول «المجتمع والسلطة والدين بالمغرب نهاية العصر الوسيط».

ويسلم المؤلف بصعوبة تحديد عدد الشرفاء بالمدينة في القرن الثامن/ 14م. ومن خلال الوقوف على أهم مقابرهم وروضتهم بالمدينة، يخلص إلى أن»التباين الطبقي والتمايز الاجتماعي كان يُراد له أن يستمر بادياً للعيان في أرض الواقع، ولو في أماكن العبرة، وتذكر الآخرة» (ص157).

ثم يلمح المؤلف إلى «أرستقراطية بالمولد والنّسب، قوية بطريقة أخرى، كانت قد ولدت مع الموحدين، وزالت بزوالهم من سبتة : إنها الأرستقراطية التي كان يشكلها «السادة»، أمراء الموحدين وشيوخهم وولاة المدينة منهم».

وبعدها يلمح المؤلف إلى العائلات الكبيرة بالمدينة: أي «البيوتات»، مثل بني الحضرمي، بني خلدون، بني عياض، بني الرنداحي... الذين كانوا قد ربطوا مصالحهم بمصالح حكام المدينة في أغلب الأحيان، عن طريق المصاهرة.

ويختم المؤلف استعراضه للتراتبية الاجتماعية بسبتة بالتطرق إلى «فئة العلماء والمتصوفة»، و من ضمنهم «جميع مديري الضمير»، وهي فئة « تجد وحدتها في أنشطتها العلمية والتربوية التي لم تكن تنفصل عن عالم التجارة في سبتة خلال العصر الوسيط»، وتوجد داخلها مختلف الأصول السوسيو – اقتصادية. وكانت هيأة العلماء – عكس هيأة الشرفاء – تبدو كنسق مفتوح، يسمح بالحركية الاجتماعية، ويقدم للمجتمع إمكانات واسعة للتسلق والارتقاء الاجتماعي (ص 158).

ويرى المؤلف أن أهمية العلماء والمتصوفة لا تكمن في وضعيتهم السوسيو – اقتصادية المتباينة، وإنما في المكانة التي يحتلونها في الضمير والممارسة الجماعية

وباعتبارهم الوسطاء الطبيعيين بين السكان والسلطات (ص 159).

ويقربنا المؤلف أكثر من المجتمع السبتي في المبحث الذي خصصه لتقييم **المستوى المعيشي للسبتيين**، وهو التقييم الذي أخذ كامل مغزاه بتحليل المؤلف لثلاثة عناصر أساسية، وهي: **التغذية، والسكن، واللباس**؛ باعتبارها ظواهر سوسيو- ثقافية واقتصادية، فضلاً عن كونها «مؤشر جيد على مستوى المعيشة».

ويبدو من الدراسة أن هاجس الأمن الغذائي سيطر على السبتيين، ذلك أن المحيط الجغرافي للمدينة يعتبر فقيراً من الناحية الفلاحية. وإلى جانب التبعية الغذائية المطلقة للخارج ستنضاف الأوبئة والمجاعات التي لم تكن نادرة في تاريخ المدينة، وخاصة خلال القرن الثامن/ 14 م إن أكبر مجاعة عرفتها المدينة في تاريخها الوسيط هي مجاعة سنة 634 هـ/ 1239-40 م. وقد طبعت هذه المجاعة الذاكرة الجماعية للسبتيين الذين أطلقوا على هذه السنة «عام سبعة»، حيث أصبح «مشهوراً عندهم، يتمثلون به بينهم». وابتداء «من هذا العام صار أهل سبتة يختزنون الطعام في المطامير في كل عام، حيطة على أنفسهم من مثل هذه المجاعة». وبعد قرنين، يخبرنا الأنصاري أن المدينة كانت تتوفر على أربعين ألفاً من المطامير المعدة لخزن الزرع، «متفرقة بالديار وببعض الحوانيت» إنه رقم اعتبره المؤلف مؤشر جيداً على الانشغال العميق لساكنة سبتة بهاجس الأمن الغذائي الذي كان يهددها باستمرار، وهو هاجس انعكس حتى في سلوك أهل سبتة الغذائي، وطريقة أكلهم :» فهم - حسب شهادة ابن الخطيب- يمصّون البلالة مصّ المحاجم، ويحملون الخبز في الولائم بعدد الجماجم».

أما التغذية العادية للسبتيين فيراها المؤلف مستوحاة في مجموعها من تقليد فنّ الطبيخ الأندلسي المغربي. «ولكن يمكننا الافتراض أن السمك كان هو الطبق المفضّل والاعتيادي لدى السبتيين». لقد كان السمك هو المادة الغذائية التي لا تنقص المدينة. وقد كان سكانها يحصلون عليه في بعض أيام الأسبوع مجاناً من

بعض مصائد المدينة، ومن مينائها. بل إنه «غذاء المتصوفة والفقراء والمعوزين». كما يتطرق المؤلف للحلويات العائلية أو المعدّة للبيع التي كانت منتشرة في المجتمع السبتي، مثل الحلوى المعروفة باسم «النصبة» التي كانت تحضر بمناسبة عيد النيروز وعيد العنصرة، وكذلك حلويات يطلق عليها اسم «المدائن».

أما **القهوة والشاي** فلم يكونا قد عرفا بعد في بالمغرب في هاته الفترة. ولكن **الحشيش** كان معروفاً بسبتة ابتداء من القرن السابع/ 13 م. ومن المؤكد أن الحشيشة انتشرت في أوساط المتصوفة التي استعملتها لزيادة الحماس الذي تذكيه الأذكار الصوفية. و«ربما كانت الفئات المثقفة تتعاطاها كذلك». فابن خميس ترك لنا شعراً يفضل فيه استعمال الحشيش على شرب **الخمر**. أما هذا الأخير، فقد كان يستهلك رغم أنه من المحرمات. ذلك أن قوانين مدينة مرسيليا تتحدث كثيراً عن الخمر المصدر إلى سبتة، وتميز بين الحوانيت التي تبيعه للمسيحيين، والحوانيت التي تبيعه للمسلمين.

أما بخصوص البنية المعمارية لبيوتات سبتة، فيرجح المؤلف أنها لم تختلف كثيراً عن منازل الجنوب الإيبيري، أو عن بعض منازل المغرب والمنازل الفاسية خصوصاً. كما إن التنميق الداخلي للمنزل السبتي لم يختلف عن مثيله الأندلسي. فقد تأثرت أرستقراطية المدينة بمثيلتها بالضفة الشمالية للمتوسط.

ومن المؤكد أن بيوتات كبار تجار المدينة وأرستقراطيتها كانت «تقترب كثيراً من شكل المدارس، من حيث زخرفتها، وتعكس من جهة، الثراء المادي والذوق الجميل لأصحابها». فالمؤرخ البرتغالي «زورورا» انبهر أمام أناقة منازل الأرستقراطية السبتية، وصرح قائلا: «إن من لم يكن يملك سوى خربة حقيرة بالبرتغال سيقيم في منزل واسع، منمق بزليج متعدد الألوان، وبالجبس وبسطوح جميلة، أطرافها من المرمر الأبيض المصقول جداً [...] والمفروشة بأسرة رطبة، والمليئة بأثاث غالي الثمن». في ضواحي المدينة، وخاصة ببليونش، شيدت الأرستقراطية السبتية منازل

للراحة، عرفت باسم «المُنية».

أما الفقراء فكانوا لا يجدون سوى الحصور البالية، والوسادات من دوم، للجلوس وللنوم. ويستعرض المؤلف «الأدوات المنزلية السبتية» ويرى أنها « كانت بسيطة في مجملها». وإذا صدقنا بعض المؤلفين، فإن أبواب المنازل السبتية كانت قصيرة وضيقة، وأغلبها كانت ملبسة بالحديد.

ويؤكد المؤلف أن اللباس يعكس الفروق الاجتماعية أكثر مما كان يعكسها الغذاء. لأن الزي يحمل من الدلالات والعلامات ما يفصح عن الاختلافات العميقة بين مكونات المجتمع السبتي. ويظهر أن اللباس العادي كان يتمثل في قميص من قطن أو من صوف وسروال. أما اللباس الفوقي الذي ظل منتشرا فهو «البرنس»، الذي كان السبتيون يسمونه «الغفارة». وفيما يخص لباس الرأس، انتشر استعمال «العمامة»، وكذلك القلنسوة والشاشية. أما بالنسبة للأحذية، فنلاحظ أن استعمال «القرق» كان منتشراً لدى النساء والرجال، وكذلك «البلغة». ولم تكن «الريحية» مجهولة لدى السبتيين. وفي الحمامات كان يستعمل القبقاب. «أما الفقراء والمعدومون فقد كانوا يسيرون حفاة».

من بين أدوات التجميل نجد «الحنة»، التي استعملها الرجال والنساء على حد سواء. ولبست المرأة الخمار، بينما كانت الجواري سافرات.

ويميل المؤلف إلى القول بوجود لباس خاص بمناسبة الموت، ذلك أن إحدى رسائل أهل سبتة بعد سقوط المدينة سنة 818 / 1415م تشير إلى أنه بعد دخول البرتغاليين للمدينة «لبس سكانها مسوح العهن والوبر والشعر، وقلبوا القلانس البوالي والنعال السود»، وتوجهت «نساؤهم بشمارير اللبد وسعف الدوم». كما كنّ أول من لبس «**الريحية**» ذات اللون الأسود، وهي التي بقيت سائدة بالمنطقة إلى السنين الأخيرة.

ومن المواضيع المرتبطة بالمستوى المعيشي للساكنة السبتية التي خصص لها

المؤلف حيزا هاما، هو **كيفية تدبير الموارد المائية** الشحيحة بالمدينة. ذاك أن قضية الماء كانت من بين أهم المشاكل التي واجهت سكان سبتة في حياتهم اليومية. ومن خلال تتبع تحليلات المؤلف يتضح أن السبتيين تمكنوا بوسائل متعددة من الحصول على المياه الضرورية. منها إنشاء السقايات الاصطناعية، ومد القنوات تحت الأرض إلى الضواحي لجلب الماء وخاصة من بليونش الغزيرة المياه وتخزينها في الأحواض والصهاريج، «حتى إن المطامير التي استعملت على نطاق واسع بالمدينة لتخزين الحبوب، كانت في بعض الأحيان تستعمل لخزن المياه، كما توضح ذلك نتائج الأبحاث الأركيولوجية».

بل إن السبتيين نجحوا في تزويد جميع المرافق بالمادة الأساسية حسبما يستخلص من وصف الأنصاري لسبتة في القرن التاسع/ 15م. وهو وصف يترك الانطباع لدى القارئ بأن مشكل الماء كان قد وجد الحل بصورة نهائية بكل أنحاء المدينة، وعلى جميع المستويات.

أما بنية توزيع الماء بسبتة خلال العصر الوسيط، فقد ظلت صالحة لتزويد المدينة بالمادة الحيوية طيلة العصر الحديث والمعاصر. وإلى حدود بدايات القرن العشرين، كانت البنية الوسيطية كافية لتلبية حاجات سكان شبه الجزيرة السبتية. (ص 189).

وخصص المؤلف آخر محور في الكتاب للأعياد بصفة عامة، **والاحتفال بعيد المولد النبوي ب**صفة خاصة. فإلى جانب عيد الفطر وعيد الأضحى، احتفل السبتيون ببعض الأعياد الموسمية المعروفة بأسمائها الفارسية، مثل : «النيروز» (أو النوروز)، و«المهرجان» (أو العنصرة)، كما احتفلوا بعيد يناير.

لقد صدمت هذه الاحتفالات والطقوس المصاحبة لها – فضلاً عن الإقبال الذي كانت تلقاه لدى سكان المدينة – الفقيه أبو العباس أحمد العزفي الذي رأى أن السبتيين تأثروا بالأندلسيين الذين بدورهم كانوا قد تأثروا بأعياد النصارى،

بسبب مجاورتهم لهم، ومخالطتهم لتجارهم. إنها الأسباب التي دفعت بأبي العباس العزفي إلى تأليف كتابه "**الدر المنظم، في مولد النبي المعظم**"، لدعوة بلدييه للتخلي عن مجاراة النصارى في احتفالاتهم، وتنبيههم على عيد ميلاد نبيهم المصطفى.

ولقد أكمل ابنه أبو القاسم محمد العزفي تأليف الكتاب، وعندما وصل إلى حكم المدينة سنة 648 هـ/1250 م قرر، في نفس السنة، الاحتفال **لأول في تاريخ الغرب الإسلامي**، بعيد المولد النبوي، ليصبح بذلك **أول من أدخل** هذه المناسبة الدينية ذات المضاعفات السوسيو - دينية الكبيرة في تاريخ المغرب، قبل أن يتم تعميم الاحتفال بهذا العيد رسمياً بالمغرب المريني في عهد السلطان أبي يعقوب يوسف، سنة 691 هـ/1292م، بإشارة من الفقيه أبي طالب العزفي، ابن أبي القاسم، أمير سبتة في هذا التاريخ.

ملاحظات تقييمية :

وفي ختام هذا العرض نورد بعض الملاحظات التقييمية التي نلخصها في النقط التالية :

- لقد ظل تاريخ سبتة تاريخ أحداث سياسية يعتمد على دراسات عامة غير موثقة وصفها المؤلف بـ «مراجع نضالية» تهدف إلى تعريف القارىء العام بتاريخ سبتة دون الاهتمام بالجانب الاقتصادي والاجتماعي. أما كتاب الدكتور محمد الشريف فهو يخرج بالقارىء من العرض السردي إلى مرحلة الكتابة العلمية في تاريخ سبتة. وإذا كان المؤلف يؤطر تاريخ هذه المدينة ضمن إشكالية تاريخ المدن المغربية (أو التاريخ المنوغرافي)، فإنه يدرس جوانب دقيقة وجديدة من التاريخ المغربي (كمؤسسة الديوانة، الملكية العقارية، الصيد البحري، السكة)، بل إنه يقف على جوانب مسكوت عنها في تاريخ المغرب، مثل الخمر والبغاء. وعندما يربط المؤلف تاريخ سبتة بالمغرب والأندلس وحوض البحر المتوسط، فإنه يقدم صورة

منسجمة ومتكاملة للتاريخ السبتي. ومن هذه الزاوية يعتبر كتاب سبتة إسهاما في إعادة كتابة تاريخ المغرب الوسيط بالمنهج العلمي الصارم.

– ينبغي أن ننوه بأهمية الكتاب من الناحية المنهجية والتوثيقية. فالمؤلف قد أخضع مصادر دراسته لتقييم دقيق، ومن المعلوم أن للتوثيق أهمية كبيرة في أية دراسة تاريخية خاصة إن كانت تتعلق بالعصر الوسيط، كما أن المؤلف له إطلاع واسع على أحدث الدراسات الأوربية حول تاريخ سبتة. كما يتبين من خلال الفصل التمهيدي المخصص لتقييم الاتجاهات العامة للكتابة التاريخية حول سبتة. وبذلك يقيم الدليل على أن المصادر العربية وحدها لا تكفي لكتابة تاريخ مدينة ربطتها علاقات تجارية مع مختلف دول حوض البحر الأبيض المتوسط، واندمجت في تيارات التبادل التجاري العالمي في العصر الوسيط.

– إن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لا يتضح جليا دونما تدقيق لتاريخ المدينة السياسي. فكثيرة هي القضايا والأحداث السياسية التي يحيل عليها المؤلف، لكنها تظل غامضة في ذهن القارىء غير الملم بالتاريخ السياسي لمدينة سبتة. فكان من المفيد أن يضاف مدخل ولو مقتضب يتناول الأرضية السياسية لسبتة على عهد الموحدين والمرينيين.

– يخبرنا المؤلف بأنه قد أغنى طبعته الثانية من الكتاب بما توفر لديه من «معلومات جديدة»، و«دقق في بعض القضايا»، معتمدا في ذلك على «أحدث الدراسات العربية والأوربية». لكنه لم يتجاوز التذكير ببعض الدراسات دون اعتمادها أو الإحالة عليها في متن الدراسة. أشير مثلا لدراسة الأستاذة حليمة فرحات، والأستاذة زليخة بن رمضان، التي تتقاطع في كثير من المواضيع مع دراسة الدكتور محمد الشريف، مثلها في ذلك مثل دراسة الباحثة الإسبانية موسكيرا مورينو، صاحبة كتاب «أميرية سبتة في القرن الثالث عشر». واللافت للانتباه أن لائحة مراجع الكتاب تخلو من أية دراسة باللغة البرتغالية. كما أن تقييم المؤلف

لتوجهات البحث في تاريخ سبتة عند الدارسين الغربيين يتغافل كلية الكتابات البرتغالية. ولا أعتقد أن المؤرخين البرتغاليين المعاصرين لم يكتبوا عن تاريخ سبتة قبل وبعد سقوطها سنة 1415م[2].

– نلاحظ في القسم المخصص للتجارة الخارجية لسبتة أن المؤلف لم يعرض للعلاقات بين سبتة والمشرق الإسلامي، وخاصة للعلاقة بين سبتة والإسكندرية، فنحن لا نعدم إشارات إلى الصلات بين سبتة ومصر في المصادر العربية.

– ربط المؤلف بين هيئة العلماء والمتصوفة في مبحث واحد، ولم يفصل منهجيا بينهما. وعندما تحدث عن «العامة» أهمل الحديث عن «الخاصة»، ولم يعمق البحث في البيوتات السبتية ودورها في بلورة العصبية السبتية التي تطورت حتى تزعمت ظاهرة الاستقلال عن السلطة المركزية.

– وفي جانب اللغة المصطلحية نلاحظ أن المؤلف دأب على استعمال مصطلحات لا تخلو من إقلاق للأذن العربية مثل : «أستوغرافية»، و«برجوازية»، و«أرستوقراطية»، و«طبونيمية»، و«طبوغرافية»... إلخ.

– إن الخاتمة التي خصصها المؤلف لنتائج فقدان سبتة على مسار التاريخ المغربي تبدو لنا خلاصة مقحمة، ولا تعكس محتوى الكتاب.

ومن نافلة القول أن هذه الملاحظات لا تنقص قط من قيمة كتاب «سبتة الإسلامية»، الذي يمثل في نظرنا إضافة علمية نوعية إلى الدراسات السبتية، وإغناء للتاريخ المغربي في العصر الوسيط.

❐ ❐ ❐

هوامش

1 – محمد الشريف، سبتة الإسلامية : "دراسات في تاريخها الاقتصادي والاجتماعي (عصر الموحدين والمرينيين)"، منشورات جمعية تطاون أسمير، سلسلة دراسات، ط. 2، الرباط 2006، ص. 220.

2 – انظر بيبليوغرافية الكتب التالية التي لم يعتمدها المؤلف في دراسته :

- Anna Unali, *Ceuta 1415 Los orígenes de la expansión europea en Africa,* Ceuta, 2004;

- *Ceuta en el medievo : la ciudad en el universo arabe,* II jornadas de historia de Ceuta, Instituto de Estudios Ceuties, Ceuta, 2002

❒ ❒ ❒

ملاحظات حول تاريخ اليهود في سبتة
لإنريكي غوزالبيس كرافيوطو
ترجمة محمد الشريف

إبراهيم القادري بوتشيش*

من المنشورات الهامة التي أضيفت إلى لائحة الكتب الصادرة سنة 2007 كتاب «ملاحظات حول تاريخ اليهود في سبتة من القرن 11 إلى القرن 16م» ("Notas para la historia de los Judios en Ceuta (siglos XI-XVI)») من تأليف إنريكي غوزالبيس كرافيطو Enrique Gozables Cravioto، وتعريب الأستاذ محمد الشريف، وهو من منشورات دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط.

والكتاب عبارة عن دراسة تاريخية موثقة حول يهود مدينة سبتة، يمتد خيطها من القرن 11 حتى القرن 16م، وإن كان المؤلف قد رجع إلى جذور تأسيس هذه المدينة وألقى أضواء على مشهدها التاريخي منذ عصر الأدارسة (القرن 8م).

* أستاذ باحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى إسماعيل، مكناس.

ويعد المؤلف – دون منازع – من ألمع الباحثين الإسبان الذين اهتموا بدراسة تاريخ سبتة وشمال إفريقيا في العصرين القديم والوسيط، بل إنه ينتمي إلى عائلة كرست حياتها لكتابة تاريخ هذه المدينة، وهو ما تعكسه دراسات أبيه المؤرخ "غييمو غوزالبيس بوستو"، وأخيه "كارلوس" حيث أفاد المؤلف من رصيدهما البحثي في تأليفه لهذا الكتاب.

في تناوله لتاريخ يهود سبتة يبحر بنا المؤلف عبر 5 فصول :

سلط الضوء في الفصل الأول على مجمل الأساطير المرتبطة بتأسيس مدينة سبتة، وهي أساطير ابتدعت بعضها العقلية العبرية التي رامت تبرئة اليهود من تهمة قتل المسيح، فجعلت تاريخ نشأة هذه المدينة قبل وفاته وأرجعتها إلى عصر التوراة (ص21). وقد ارتحل المؤلف في عالم هذه الأساطير المشكّلة لتاريخ ظهور هذه المدينة بين الأساطير السامية والحامية، وبين أساطير أخرى تنسب تأسيسها للرومان دون ترجيح كفة أي منها.

وفي الفصل الثاني «يهود سبتة من القرن 11 إلى القرن 12م»، يبدأ المؤلف باستعراض الخطوط العريضة لتاريخ المدينة منذ عهد الأدارسة حيث يتحدث باقتضاب – حسب محدودية المادة التاريخية – عن استقرار اليهود بسبتة منذ تأسيسها، وتوافد اليهود عليها بعد ثورة الربض (202هـ/817م) المشهورة في تاريخ الأندلس، بالإضافة إلى هجرة اليهود الوافدين من تونس والبلاد العربية المشرقية. كما يشير إلى هجرة أخرى حدثت نحو المدينة بسبب تفاقم الصراع الأموي–الفاطمي خلال القرن 10م.

ويعرض بعد ذلك لتطور وضعية الطائفة اليهودية خلال العصر المرابطي، فيذهب إلى دحض بعض الآراء التي وصمت المرابطين بالتعصب ضدها، مؤكدا أن الدولة المرابطية اعتمدت على اليهود في بناء القوة الاقتصادية المرابطية، ومستعرضا النشاط التجاري الذي قام به يهود سبتة من خلال وثائق الجنيزة (ص27)، ليستخلص

أنهم أصبحوا في العصر المرابطي من أكبر وأغنى الجاليات اليهودية في الغرب الإسلامي.

أما في الفصل الثالث «يهود سبتة في الفترة الموحدية »، فقد كرسه صاحب الدراسة لمعالجة القمع الذي تعرض له يهود سبتة على يد السلطة الموحدية، مؤسسا رؤيته تلك على بعض المصادر اليهودية كابن داود وابن عقنين، فضلا عن بعض الدراسات الأجنبية. وقد أشار إلى أن قمع يهود سبتة جاء متأخرا لأنهم ساندوا الموحدين بعد سقوط الدولة المرابطية، ولكنهم لعبوا بعد ذلك دورا في ثورة المدينة ضد النظام الموحدي، مما جعلهم يتعرضون للتنكيل والاضطهاد.

وفضلا عن إمعان الباحث في إبراز المشهد القمعي الذي خيم على يهود سبتة في الفترة الموحدية، أسهب في تناول شخصية ابن عقنين (ص61)، وتعرض على المستوى الاجتماعي لمسألة إجبار اليهود على ارتداء لباس خاص، مفسرا ذلك بأنه جاء نتيجة فشل الموحدين في إجبارهم على اعتناق الإسلام (ص68).

في الفصل الرابع «يهود سبتة على عهد المرينيين»، يستحضر المؤلف بعض المؤشرات التي تدخلت لتحدد وضعية اليهود بسبتة في هذا العصر، منها فشل الهجوم الجنوي على سبتة سنة 1235م، ثم زوال شبحه نهائيا،إلى جانب هزيمة العقاب التي حولت أنظار الموحدين عن اليهود للتفرغ لمشاكلهم الداخلية، فطويت بذلك «صفحة من الحلم المزعج بالنسبة لليهود» على حد تعبير المؤلف(ص-71 72). لذلك يعد العصر المريني– في منظوره – فرصة استعاد فيها اليهود عافيتهم، واستأنفوا نشاطهم التجاري مع الضفة المتوسطة الشمالية، خاصة مرسيليا وإسبانيا في القرن 14م.

ويؤكد صاحب الدراسة أن احتلال بني نصر لسبتة زاد من توطيد علاقة يهود هذه المدينة مع يهود غرناطة على المستوى الاقتصادي على الخصوص (ص 74)، كما توطدت علاقتهم مع مملكة أرغون. وبنفس الجدية واعتمادا على الشواهد الأثرية،

ينبش المؤلف أيضا على المستوى العمراني في الأحياء السكنية لليهود بسبتة خلال هذه الفترة، ويعرض لنشاطهم التجاري. ومع الإقرار بهذه التطورات الإيجابية التي عرفتها الطائفة اليهودية بسبتة، فإنه ينهي هذا الفصل بحكم قاس مفاده أنها كانت عشية الاحتلال البرتغالي للمدينة تعيش في وضعية سيئة (ص86).

ويختم كرافيوطو دراسته، بفصل خامس تحت عنوان «اليهود في سبتة البرتغالية» (القرن 15 و16م)، فيرجع عوامل الغزو البرتغالي للمدينة إلى عاملين أساسيين أولهما: وجود روح صليبية ترمي إلى توسيع الهيمنة المسيحية على الأراضي التي يسيطر عليها المسلمون. وثانيهما: سعي الطبقة البورجوازية البرتغالية تحت ضغط الجالية اليهودية إلى إيجاد أسواق بشمال إفريقيا.

واعتمادا على الوثائق البرتغالية المتنوعة، يصل المؤلف إلى القول بأن يهود سبتة لم يناهضوا الاحتلال البرتغالي، بل إن البورجوازية اليهودية ساندته ماديا، مقدما إحصائيات تزكي طرحه (ص 94).

وقد قادته المادة الوثائقية أيضا إلى رصد تطور التركيبة البشرية ليهود سبتة خلال المرحلة البرتغالية، فأوضح أن قسما من اليهود المغتربين عادوا إلى سبتة، وأخذوا يمارسون التجارة إلى جانب التجسس، بينما بقي اليهود الآخرون المقيمون في ضواحي المدينة تحت السيطرة الإسلامية، مشيرا إلى أن وضعية الفئتين معا قد تحسّنت (ص 95). واعتمد على دراسة أخيه «كارلوس» في تحديد موقع الحي اليهودي بسبتة خلال الفترة البرتغالية.

أما على الصعيد الديني فإن أهم التحولات الحاصلة في هذا المجال تكمن في أن اليهود الذين كانوا قد اعتنقوا المسيحية نبذوها، كما تنصر جزء من اليهود الذين كانوا يقيمون في سبتة (ص 99).

وعلى المستوى الاقتصادي، استمر يهود سبتة في ممارسة عملياتهم التجارية حتى القرن 17م، حيث وقع الملك الإسباني فيليبي الرابع وثيقة سنة 1625م تنظم

بنود تجارة اليهود الإسبان مع سبتة (ص 102).

تلك أهم الطروحات التي تحويها هذا الكتاب الهام. ونسعى بعد هذه الخلاصة التقديمية أن ندلي ببعض الملاحظات حوله :

لا سبيل إلى إنكار أهمية هذه الدراسة، وهي أهمية تزكيها على كل حال تجشم المترجم عناء نقلها إلى لغة الضاد، فهي دراسة مونوغرافية جادة وموثقة، رغم ما يعتور التوثيق من صعوبات لا يدركها إلا من عارك الميدان المونوغرافي، خاصة بالنسبة للعصر الوسيط الذي تشح مصادره. بل تتسع دائرة شح المصادر الوسيطية كلما تعلق الأمر بدراسة الأقليات الدينية التي دثرها المؤرخون الوسيطيون بغطاء التهميش والتكتم، مما يشكل مطبة حقيقية تجهض صيرورة البحث في هذه الفئات. ومع ذلك فقد أفلحت الدراسة في سدّ كثير من الثغرات التي كان ينوء تحت وطأتها تاريخ يهود سبتة. ومما يزيد في قيمتها، اعتماد المؤلف على مصادر متنوعة شملت وثائق بشقيها العربي والأجنبي، حيث اعتمد على مصادر تاريخية مغربية، وعلى مشاهدات وأوصاف الجغرافيين العرب من أمثال البكري والإدريسي وابن خرداذبة وغيرهم. كما نهل من الوثائق اليهودية المتاحة في مؤلفات ابن داود وابن عقنين، فضلا عن وثائق الجنيزة. وأفاد أيضا من الحوليات الإسبانية اليهودية للقرنين 15 و16 م، ومن أرشيف التاج الأرجوني، وكذلك من المصادر البرتغالية والنقائش واللقى، والمصادر الأثرية الأخرى. كما استثمر الشهادات الأدبية والأساطير المتعلقة بالوجود اليهودي في المغرب القديم ومن البقايا الخزفية. و يحمد للمؤلف أيضا استناده على الأركيولوجية البحرية من خلال بقايا السفن السبتية القابعة في قاع البحر، ليستخرج منها معلومات حول تجارة السمك المملح. كما اعتمد على بعض الدراسات الجامعية لإكمال نظرته التاريخية.

ولعلّ ما يزيد من قيمة الوثائق التي اعتمدها المؤلف في دراسته، كونها وثائق جديدة لم تكن متاحة للباحثين فيما قبل، لذلك ظل تاريخ سبتة مجهولا مدة 70 سنة حسب تعبيره.

ومع أهمية طروحات المؤلف في هذا الكتاب وإضافاته الغنية للخزانة التاريخية، فإننا نسجل بعض الملاحظات :

1. على المستوى المنهجي :

إن فحص منهجية التحليل لدى المؤلف يحيل على مؤشرين دمغا إنتاجه بوضوح :

- **التأويل الخاطئ:**

أمام فقر النصوص، أطلق المؤلف العنان للافتراضات والتأويلات الفجة التي لا تسندها أدلة دامغة. ففي ثنايا الكتاب نلمس نماذج من هذه التأويلات المبنية عل فرضيات خاطئة، من قبيل تأويله لإشارة بنيامين التطيلي لوجود يهوديين من سبتة في مدينة جنوة الإيطالية على أنها مؤشر دال على وجود هجرة يهودية من سبتة نتيجة القمع الذي مارسته السلطة الموحدية ضدهم. والغريب أنه يقر بأن ما أوّله يندرج في عداد "الحقائق" (ص 59).

وبالمثل، أوّل إشارة نص البكري حول وجود جبل بسبتة يشمل بعض المزارع، بأن يهود سبتة كانوا ميالين إلى الاستقرار في منازل منعزلة في الأرباض، وهو ما يتسق نظريا مع وجود حيّ منعزل خاص باليهود. كما أوّل زراعة الكروم بهذا الجبل بأنه دليل على تواجد اليهود بها (ص 43-44).

صحيح أنه إذا تجاوزنا نظرة المتشددين القائلين بعدم إمكانية تأويل النص التاريخي، فإن الاجتهاد في التأويل أمر ممكن في غياب نصوص صريحة، لكن ثمة ضوابط ينبغي مراعاتها وأهمها احترام القراءة السياقية للنص، وتجنب الإسقاط والتأويل الموجه، وغير ذلك من الضوابط التي تناولناها في إحدى دراساتنا، وهي ضوابط لم يلتزم بها المؤلف البتة في تأويلاته.

2. طابع التعميم وعدم التثبت في قراءة النصوص :

يلاحظ أن كرافيوطو يذهب أحيانا إلى توظيف حادثة ما وتعميمها ليصدر حكما فضفاضا أقل ما يقال أنه يزيغ عن سكة الصواب. فعند تناوله لمسألة اضطهاد اليهود دينيا وممارستهم لشعائر دينهم في الخفاء، يستشهد بشهادة أحد اليهود حول التعصب الديني الذي لحق ببني جلدتهم (ص 53)، دون أن يكون على يقين بأن هذا اليهودي من مدينة سبتة، فالدراسة المونوغرافية العلمية الرصينة تستلزم التحرز من التخريجات المعممة المهلهلة التي تنبو على الحقيقة، وتشوش على البحث التاريخي الرصين، خاصة إذا لم يكن ثمة نصوص أو على الأقل بعض السياقات التي تعضدها.

ومن المزالق التعميمية التي شابت إنتاجه أيضا نتيجة التسرع في قراءة النصوص، تقويله بعض المؤرخين ما لم يقولوا، ومن هذا القبيل الخبر الذي نقله عن المؤرخ ابن أبي زرع حول إصدار السلطان المريني أبو سعيد سنة 1328م، مرسوما في سبتة يلزم فيه جميع مدن مملكته بإقامة أحياء خاصة بالمرضى المعدمين و اليهود، والحال أن ابن أبي زرع المذكور أورد ما يفيد أن أمر السلطان المريني اقتصر على بناء حي خاص باليهود في مدينة فاس، وليس سبتة.

وبالمثل لم يتمكن صاحب الكتاب – رغم محاولته – في وضع سبتة ضمن سياقين هامين : السياق المتوسطي الذي شكل مفتاح سيرورة تاريخ المدينة.، ثم السياق العربي _ الإسلامي الذي شكل المرجعية الأساسية لهوية المدينة حتى أن تعبير "سبتة الإسلامية" غاب كليا من قاموس المؤلف.

يضاف إلى ذلك، أن المؤلف اتبع منهجا كرونولوجيا يعالج تاريخ يهود سبتة من خلال تاريخ الأسر الحاكمة، وهو منهج يفرض تتبع تطور الظواهر الموضوعاتية بطريقة متقطعة، ويختلط في الفصول التاريخ السياسي بالتجاري و العمراني والاجتماعي، مما يتمخض عنه انقطاع في متابعة سيرورة تاريخ الظاهرة اليهودية.

2- على مستوى الشكل والمضمون :

- عدم انطباق العنوان على الكتاب :

رغم أن الكتاب يبحر بالقارئ بتاريخ مدينة سبتة من التأسيس حتى القرن 16م، فقد ترك فجوات عميقة، وانقطاع تاريخي مفاجئ يفصل ما بين الفصل الذي خصصه للتأسيس والقرن 11م، إذ تظل وضعية اليهود خلال فترة الفتح الإسلامي لسبتة غامضة. كما أن فترة العزفيين السبتيين تظل كذلك في طي الإبهام. وإذا كان عنوان الكتاب يحيل على فترة زمنية تمتد من القرن 11 حتى 16م، فإننا لا ندري كيف أقحم الملف الفصل الأول الذي تناول فيه أصول سبتة وتأسيسها، وهي مساحة زمنية خارجة عن موضوع الدراسة، مما يشكل شرودا علميا وقع في فخه المؤلف. وفي المقابل، فإن معظمه الأساطير التي يتطرق إليها في هذا الفصل، تنتمي مرجعياتها للعصر القديم، رغم أن كتابها ينتمون زمنيا للعصر الوسيط، مما لا ينطبق مع عنوان الفصل الأول.

والملاحظ كذلك أن المادة الخاصة بالقرن 11م لا تحتل سوى خانة ضيقة من الكتاب، مما يشكل فجوة عميقة ملفتة للنظر. صحيح أن المادة التاريخية تندر في هذه الفترة الزمنية، لكن ثمة إشارات أخرى وردت في المصادر العربية كان بإمكان المؤلف استغلالها.

ويخيل إلينا أن الكتاب في حجمه الصغير، وفضائه الزمني الشاسع الممتد عمليا من أساطير التأسيس حتى مشارف القرن 17، والطريقة التي تم بها عرض الموضوعات، تستلزم أن يكون العنوان الملائم للكتاب هو : « مجمل تاريخ يهود سبتة من بدايات التأسيس حتى القرن 16م»، خاصة أن مصطلح "ملاحظات" الوارد في العنوان الأصلي لم يشكل في المضمون جوهر الكتاب.

ويلاحظ على مستوى الشكل والمضمون أيضا خلو الدراسة من أي خريطة أو رسم توضيحي لموقع الأحياء اليهودية التي تحدث عنها المؤلف، وكذا موقع

ربض المدينة، وما إذا كان يوجد في شرق أو غرب المدينة أو في أي ناحية أخرى، إذ لا يمكن تجاهل الأهمية العلمية التي تكتسيها مثل هذه الكارطوغرافيا والأشكال المبيانية في توضيح المواقع والأماكن لإفادة المتلقي.

من جهة أخرى، يعطي كرافيوطو للقارئ صورة قاتمة عن يهود سبتة في عصر الموحدين، إذ لا نقرأ من خلال الفصل الثالث إلا العنف والتنكيل، حتى أنه بدأ معالجته لهذا الفصل بالبطش الذي سلطه الموحدون على رقابهم، وكأن هؤلاء لم يكن لهم إلا هدف واحد جاؤوا من أجله وهو إبادة اليهود، متناسيا أن المدينة عرفت تحت ظل الحكم الموحدي تطورا تجاريا هاما كان لليهود ضلع في إشعاعه والاستفادة منه. ولا شك أن القارئ لهذا الفصل يخرج بقناعة أن عنوانه الذي جعله موضوعا للدراسة، سرعان ما يخرج عن سكته فيتحول إلى فصل يروم إدانة النظام الموحدي، واستنزال اللعنات عليه. لذلك كان من الأولى أن يعدل كرافيوطو هذا العنوان ليصبح «الاضطهاد الموحدي ليهود سبتة» أو ما شابه هذه الصيغة بدل «يهود سبتة في الفترة الموحدية» حتى ينطبق العنوان مع المضمون، أو يتبنى– وهذا هو الأصح – العنوان الأخير، ويبحث فيه بموضوعية، بعيدا عن أي تحامل ضد الموحدين. ناهيك عن أن الأعراف العلمية تقتضي أن تنصب الدراسة في بداية كل فصل على إبراز المحاور الأساسية التي سيتم معالجتها سواء الإيجابية منها أو السلبية، وليس استهلال الفصل بتهجم على الموحدين كما فعل المؤلف...

ويلاحظ القارئ كذلك بعض الاضطراب و الخلط الذي وقع لكرافيوطو في تحديد بعض المدن، إذ يفسّر إشارة ابن داود للمهدية بأن المقصود منها مدينة الجزائر... (ص49-50)، دون أن يستند على أي دليل أو مقاربة تؤكد ترجيحه.

3- على المستوى المصدري والتوثيقي :

مع تنويهنا بالجهد المحمود الذي بذله الباحث في لمّ شتات النصوص والروايات المتفرقة من بطون المصادر، فإننا نسجل غياب كتب النوازل الفقهية التي تنبث فيها بعض الإشارات والإيماءات الهامة حول يهود المغرب، ولو بصفة عامة تستلزم الحذر، إلا أن بعضها متميز يستحق التوظيف مثل الفتوى التي أفتى بها شيوخ بني مرين في عهد السلطان يوسف بن يعقوب بن عبد الحق المريني، والتي وردت في الجزء الثاني من كتاب المعيار للونشريسي، (ص 250) حول اتفاق الفقهاء على أنه لا ذمة لليهود الذين «قتلوا لذلك وسبوا ببلاد بني مرين كلها حسبما ذكره الخزرجي قاضي بادس». ولا شك أن مصطلح "كلها" الوارد في النص يؤكد أن عملية القتل والسبي شملت يهود سبتة أيضا لأن لفظ "كلها" يحيل على جميع المدن المغربية، مما يؤكد صحة الواقعة وانطباقها على يهود سبتة. ونفس الشيء ينسحب على الأجوبة اليهودية Responsa التي استبعدها المؤلف من مصادره، والتي تحوي قضايا مهمة حول اليهود بصفة عامة وضمنها يهود سبتة. ومن هذا القبيل لا يمكن إغفال Responsa of Rabbi Simon ben Zamah, New york 1982. وكان بإمكان المؤلف لو استعمل هذا النوع من النصوص الدينية، إضاءة الجوانب التي ظلت في زوايا النسيان في تاريخ الأقليات بالمغرب.

كما وقع في شراك الخلط في زمنية المصدر إذ ينسب رسالة ابن عبدون إلى العصر الموحدي، بينما ينتمي ابن عبدون إلى العصر المرابطي.

وفي زعم المؤلف بالأصل العبراني لمدينة سبتة، يستشهد بما كتبه الوراق والقاضي عياض، علما بأن المصدرين ضائعين. ورغم إقراره بعدم وجود المصدرين، فإنه يقول بصيغة اليقين : «ولكنهم – الوراق وعياض – يدافعون من دون شك في كتاباتهم عن أقدمية مدينة سبتة وعلاقاتها بالعهود التلمودية (ص 24)، وكأنه اطلع على الكتابين وتثبّت من نصوصهما تثبتا حرفيا. وحتى البكري الذي اعتمده، فإنه

لا يذكر تأسيس اليهود لسبتة أو نسبتها للعصر التلمودي.

ورغم أهمية الأساطير في البناء التاريخي، فإنه لا ينبغي كما- فعل المؤلف - التعامل معها وكأنها حقائق تاريخية، بل مجرد مؤشرات ومعطيات يمكن أن تساهم في فك بعض الألغاز التاريخية.

وأحيانا نجد التوثيق العلمي يخون المؤلف؛ ففي ذكره لوجود مدارس تلمودية بسبتة (ص 39)، يستند في ذلك على "سلوش Sloush" في دراسته (Etude sur l'histoire des juifs du Maroc...) المنشورة في المحفوظات المغربية، مجلد 5، سنة 1906، علما بأن "سلوش" نفسه لم يعتمد في هذا الخبر على أي مصدر .

ورغم البعد المتوسطي لتاريخ التجارة اليهودية بسبتة، فإن المؤلف أغفل دراسة «هنري بيرين» حول «تاريخ أوروبا في العصور الوسطى: الحياة الاقتصادية والاجتماعية» التي تفيد الموضوع في قراءة رأسية وعمودية في فهم علاقات ضفتي البحر المتوسط. فعلى سبيل المثال لا الحصر ليست ثمة أدنى إشارة إلى ما كان يقوم به تجار مرسيليا عن طريق وكلائهم اليهود في سبتة من بيع عملات عربية عرفت بأنصاف دراهم Millares لضربها في مدينة مونبيليه.

من ناحية أخرى، لم يلتفت كرافيوطو إلى بعض الدراسات العربية الجادة حول مدينة سبتة كالدراسات القيمة لكل من محمد الشريف، وحليمة فرحات وأمين توفيق الطيبي، وغيرها من الدراسات الجادة التي أضاءت الجوانب المعتمة من تاريخ هذه المدينة. ونعتقد أنه لا يمكن دراسة اليهود في سبتة دون الرجوع إلى هذه الدراسات. والغريب أنه في الوقت الذي أهمل مثل هذه الدراسات الجادة، اعتمد على أبحاث من مستوى درجة الإجازة فحسب كالبحث الذي أنجزته "ريكا عمر كاهين" سنة 1986 (ص 75).

ومع ما يعتور الكتاب من هفوات، فإنه يعتبر نقطة مضيئة في كتابة تاريخ الأقليات وفي تاريخ المونوغرافيات، خاصة بالنسبة لسبتة المدينة المغربية السليبة.

تعليقات حول الترجمة :

لا شك أن ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية يعد إنجازا هاما يتيح لقراء لغة الضاد المزيد من الوقوف على تاريخ مدينة سبتة. وقد وفق المترجم في نقل أفكار المؤلف بكل أمانة وموضوعية من لغتها الأصلية التي هي الإسبانية، وتحاشى التدخل في النص المترجم سوى ما أشار إليه في الهوامش أو في مقدمة الكتاب، وذلك بأسلوب عربي سليم، بعيدا عن شطحات الأسلوب "العجمي" الذي نلمسه في العديد من الترجمات المبتذلة. ومن باب الإنصاف أن نقر للمترجم بالإيجابيات التالية :

1– ترجمة منبثقة من قناعات علمية :

لم تأت ترجمة الكتاب من قبل الأستاذ محمد الشريف من فراغ أو ترف فكري، بل تولدت من قناعة علمية من خلال رصيده المعرفي، ودراساته القيمة حول مدينة سبتة التي كرس مساحة هامة من عمره العلمي الذي يربو عن العقدين من الزمن لبحث واستقصاء تفاصيل تاريخها والنبش في تاريخها الاقتصادي والاجتماعي. ومن خلال دراساته المثمرة والمتواصلة، تبيّن له الدور الهام الذي لعبه اليهود في النشاط التجاري مع حوض البحر المتوسط، فتشكلت لديه قناعة بأهمية ترجمة الكتاب الذي قرأه بلغته الأصلية، وأبى إلا أن يفيد القارئ العربي بمحتواه الثري، فجاءت ترجمته مطبوخة على نار هادئة، ومنطلقات رصينة تنم عن حرص على تبادل المعرفة العلمية بين"الأنا" و "الآخر".

2– التعليقات الهامشية المفيدة :

لا مراء في أن أمانة المترجم أملت عليه ضرورة نقل النص المترجم كما ورد في الأصل. لكن بعض المغالطات التي تلونت بها كتابة المؤلف جعلت المترجم «يتدخل» ليضعها تحت مجهر التحقيق والمساءلة، لكن في مساحة الهوامش فقط، ليعلق على تلك المغالطات بأسلوب علمي موثق. ففي فصل «يهود سبتة في عصر

الموحدين» أشار إلى التهمة التي حاول مؤلف الكتاب إلصاقها بالموحدين، فردّ عليها في المقدمة من خلال الدارسين اليهود أنفسهم من أمثال David Carcos وجورج ناحوم، وبذلك دفع التهمة عن الموحدين من خلال الباحثين اليهود أنفسهم، (ص10-11)، وهو ما نعتبره تعليقات علمية إضافية.

ومع ذلك، نلمس موضوعية المترجم، فرغم اعتماده على دافيد قرقوص في دفع تهمة التعصب عن الموحدين، فقد أشار إلى اعتراضات «أشتور» في تقديمه لكتاب «دافيد» السالف الذكر بخصوص الرسالة التي أراد أن يمررها حول تسامح الموحدين. وفي الوقت ذاته يستشهد بآراء بعض الباحثين المغاربة حول تسامح الموحدين والحرية التي نعم بها اليهود في ظلهم، فتدخلاته تبحر يمينا وشمالا بين مختلف الآراء والتوجهات دون التعصب لأي فكرة أو الانطلاق من موقف مسبق.

3- تصحيح بعض الأخطاء التي وقع فيها المؤلف :

لم يتوان المترجم عن التنبيه لبعض المزالق التي سقط فيها المؤلف من قبيل نسبة كتاب ابن عبدون للعصر الموحدي، بينما ينسب في الحقيقة للعصر المرابطي. كما نظر بعين صاحية إلى بعض الأوهام والخلط الذي وقع في شراكه المؤلف حول نسبة بعض الأوامر السلطانية المرينية والزعم بأنها كانت موجهة إلى مدينة سبتة، بينما كانت في الواقع أوامر موجهة إلى القائمين بشؤون مدينة فاس. كما أفاد في تصحيح ما ذكره المؤلف اعتمادا على «روض القرطاس» من أن الأمير الإدريسي المولى إدريس الأول استقدم اليهود إلى فاس مقابل مساهمة مالية هامة، إذ طعن المترجم في صحة هذه القراءة للنص وأثبت - بعد الرجوع إلى النص الأصلي- أن هذا النص لا يفيد ما ذكره المؤلف (ص 36).

وبالمثل، أقدم المترجم في بعض الحالات التي تستدعي التدخل على إتمام بعض النقص الذي يعتور نسيج معلومات المؤلف، فعلى سبيل المثال عند معالجة هذا

الأخير لاحتلال مدينة سبتة من قبل البرتغاليين، وبعد ملاحظة التقصير في موضوع حتلال المدينة، أحال على مراجع تفيد القارئ الذي يروم التوسع في الموضوع (هامش 1، ص. 89).

4- الحاجة إلى مساحة إضافية للتعليقات :

مع أهمية هذه الترجمة، فإننا نرى أنه كان يستحسن للمترجم، إمعانا في تحصين تاريخ سبتة وتاريخ الموحدين من ترهات الأغاليط، وتمشيطه من الأحكام المبيتة كمسألة اضطهاد اليهود من قبل الموحدين وغيرها من التخريجات العرجاء، أن يخصص مساحة في آخر الكتاب للتعليقات المسهبة كما يفعل بعض المترجمين. فمثل هذه التعليقات لا تعتبر «تدخلا» في أصل النص المترجم أو سطوا على سلطة المؤلف، وإنما إثراء و إغناء وتوجيها لذاكرة القارئ نحو تلمس مسار الحقائق التاريخية.

من ناحية أخرى ذهب المترجم إلى ترجمة اسم Ibn Aknin ب "ابن أقنين" و نراجح أن الترجمة الصحيحة هي « ابن عقنين» بالعين، وليس بالألف كما ورد في النص المترجم.

5- "تقادم" النص المترجم :

ثمة تساؤل يمكن أن يطرح أيضا حول جدوى ترجمة الكتب التي مر عليها عقدان من الزمن (نشر الكتاب بلغته الأصلية سنة 1988). ألا تكون المادة التاريخية والوثائق المعتمدة قد تجووزت، أو ظهرت مادة جديدة أكثر أهمية، أو يكون المؤلف نفسه قد تراجع عن بعض آرائه التي تمت ترجمتها؟ لقد مضى على ترجمة الكتاب عشرون سنة كما يؤكد المترجم نفسه في المقدمة، ولكننا لا نزعم البتة أن «التقادم» ينقص من قيمة هذه الترجمة، بيد أن تسارع عقارب الأبحاث والدراسات التاريخية بفضل الاكتشافات الوثائقية والأثرية خلال عشرين سنة خلت قد يجعل الترجمة للكتب الحديثة النشر أكثر فائدة حتى بالنسبة للقارئ

وجمهور الباحثين إبان صدورها. حقا أن ثمة ترجمات خاصة بنصوص موغلة في القدم تمثل أصولا مصدرية، إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للدراسات المعاصرة إذ كلما كانت ترجمتها حديثة كلما رفع ذلك من حرارة النقاش وزاد من إيقاع الإفادة العلمية.

6- وختاما أعتقد أن للمترجم زاد معرفي كبير بخبايا أرشيف مدينة سبتة وتاريخها الحضاري، وقد يكون النصيب الأكبر من هذا الزاد أو جزء منه على الأقل لا يتطابق مع تخريجات المؤلف، أو ربما يناقضها ويصححها، خاصة في مجال التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، إلا أنه لم يوظفه كليا في تعليقاته الهامشية، ولا شك أن توظيفه قد يشكل مادة دسمة لأبحاث مستقبلية واعدة .

❑ ❑ ❑



فهرس

مواقف وجودية

قراءات

من محاور المجلة في أعدادها القادمة

الكتابة التاريخية حول الاستعمار : النموذج المغربي

محمد الحجوي: موقعه في السياق الفكري للمغرب الحديث

انطباعات وتأملات حول مدن المغرب العتيقة : تاريخ وأدب وفن وحضارة

الرحلة في الأدب المغربي

الفكر الصوفي في الغرب الإسلامي

نظرية الرواية العربية

حول اللغة والتواصل

القصبات في المغرب